Anotimpuri culturale
6

Nicolae Constantinescu

Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie

Repere ale cercetării

* *

Nicolae Constantinescu



Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie

Repere ale cercetării

* *

Volum editat de

Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2011



Colecția «Anotimpuri culturale»

Volum editat de Centrul Naţional pentru Conservarea
şi Promovarea Culturii Tradiţionale cu sprijinul
Ministerului Culturii şi Patrimoniului Naţional

«ANOTIMPURI CULTURALE»
Colecţie îngrijită de Oana Gabriela Petrică
Coperta colecţiei: Viorel Rău

Consultant artistic: Oana Gabriela Petrică
Redactori: Mihaela Ciorcilă, Mirela Mihăilă
Tehnoredactor: Anca Vergulescu

Bucureşti, Sector 1, Piaţa Presei Libere nr. 1, Corp B1, etaj V
Tel./Fax: 021.317.89.70
www.centrul-cultura-traditionala.ro

ISBN: 978-973-0-11624-3

NICOLAE CONSTANTINESCU

Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie

Repere ale cercetării

* *

București • 2011

Scurt cuvânt lămuritor la volumul II

Primul volum din acest „jurnal de cărți", apărut în 2008, a fost întâmpinat cu căldură și interes de cititori și de critica de specialitate. S-au adunat, în scurt timp, câteva recenzii, semnate de folcloriști de prima mână (Iordan Datcu, Ilie Moise, Ion Taloș), de critici literari recunoscuți ca atare în breaslă (Aureliu Goci), de tineri cercetători (Carmen Nedelcu, Niculina Chiper) (vezi „Dosarul receptării", infra p. 260-264). Acestor probe scrise trebuie adăugate și mărturiile orale ale celor care au răsfoit volumul I: Al. I. Amzulescu, impresionat de asiduitatea cu care am urmărit mișcarea de idei din folcloristica românească, Ion Taloș și Constantin Eretescu, doi dintre colegii noștri care, în ultimele decenii de înainte de 1989, au trăit în străinătate, bucuroși să se regăsească în paginile cărții și, mai ales, să ia cunoștință de o serie de scrieri a căror apariție le scăpase în depărtările unde se aflau, și alții. Și mie mi-au scăpat, desigur, multe cărți, fie că nu le-am găsit în librării, fie că nu le-a venit rândul în timp util pentru a fi prezentate în paginile publicațiilor care și-au arătat disponibilitatea de a mă găzdui.

Pregătind spre tipărire acest al doilea volum constat că am citit și am scris despre mult mai multe cărți de folclor, etnologie, antropologie, cronicile respective rămânând uitate în pagini de reviste centrale, regionale sau locale, în publicații cu existență efemeră, în anuare și anale. Recunosc că, la un moment dat, am încetat să țin evidența recenziilor și cronicilor, încât chiar mie îmi vine greu să reconstitui, acum, lista completă a acestora. Pentru perioada 1967-1994 există o listă cvasicompletă în *Folcloriști și etnografi români contemporani: Nicolae Constantinescu*, „Revista de Etnografie și Folclor", tomul 41, nr. 3-4, 1996, p. 273-284, sub „IV. Cronici și

recenzii" fiind înregistrate nu mai puțin de 54 de titluri, din care o mică parte au fost reținute pentru *Citite de mine...*, vol. I , 2008.

Recitind, cu ochii și cu mintea de acum, cele scrise cu 40 sau 30 de ani în urmă mă încearcă o explicabilă emoție, gândindu-mă la „anii noștri tineri", la bucuria lecturii care nu m-a părăsit nicio clipă, la satisfacția intrării în dialog cu autori pe care nu i-am cunoscut decât prin cărțile lor sau cu alții cu care viața m-a pus în contact nemijlocit. Responsabilitatea scrisului era, și față de unii și față de ceilalți, egală. În cântarul criticii mele au prevalat calitățile, deși nu am practicat niciodată acel discurs encomiastic, excesiv laudativ, dominant adjectival, care minează credibilitatea gestului critic. Rareori am adoptat o atitudine polemică, niciodată denigratoare. S-a întâmplat ca punctul meu de vedere să nu fie agreat de autori; au rezultat mici polemici, precum aceea, onorantă, declanșată de profesorul Liviu Rusu de la Cluj, reprodusă în vol. I și stinsă discret de redactorii de la „Gazeta literară", admonestări verbale colegiale („vezi că nu e chiar așa...") sau chiar încheieri amiabile ale colaborării. Ultimele prezențe în paginile „Adevărului literar și artistic" (*Recuperări utile și unele false atribuiri*, anul XII, nr. 648, 7 ian. 2003, p. 4 și *Dau un dolar pentru un „lar" și un „fluier de altar"*, *Idem*, nr. 652, 4 februarie 2003, p. 4) exprimau un punct de vedere personal în legătură cu unele interpretări și au făcut „ca să ne răcim împreună", după acestea urmând o singură colaborare (*Cetățeni, în devenire, ai Europei unite*, *Idem*, nr. 665, 13 mai 2003, p. 6), în condițiile în care și colegiul de redacție și orientarea revistei suferiseră schimbări vizibile.

Ideea de a aduna între copertele unei cărți cronici și cronicuțe, recenzii și note apărute în presa perisabilă nu e nici nouă, nici originală. Criticii literari o practică de multe zeci de ani. Nici folcloriștii/etnologii nu fac excepție. Aminteam, la un moment dat, de volumul Otiliei Hedeșan, *Angoasele cititorului de antropologie*, Editura Marineasa, 2006, un adevărat compendiu de folcloristică/etnologie/antropologie modernă. De curând am primit volumul lui Iordan Datcu, *Cartea de etnologie*, Editura MJM, Craiova, 2009, 226 p., cuprinzând cronici și articole publicate de acesta în revista „Răstimp" de la Drobeta-Turnu Severin, în intervalul 2002-2009. La Iași, profesorul Petru Ursache și-a adunat cronicile din... „Cronica" într-un volum pe care nu l-am văzut. Și exemplele pot continua.

Cred că acela/aceia care își vor asuma, într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, dificila sarcină de a scrie o istorie a folcloristicii românești de la cota la care a lăsat-o Ovidiu Bârlea (1974) va/vor găsi în aceste notițe scrise „la cald", cum se zice, nu doar o bogată informație documentară, dar și pulsul viu al unei/unor discipline mature (observați că Otilia Hedeșan transcrie „angoasele cititorului de *antropologie*", iar Iordan Datcu a trecut, cu arme și bagaje, pe teritoriul *etnologiei* (cf. și *opera* sa *magna*, *Dicționarul etnologilor români*, 1997, 2006, și, mai înainte, *Repere în etnologia românească*, 2002).

Folclor(istică), etnologie, antropologie sunt, în ultimă instanță, discipline convergente, unite de obiectul lor comun de studiu - cultura populară, în variatele ei înfățișări. Timpul va cerne sigur valorile, le va ordona în ierarhii de care cei care vin vor ține sau nu vor ține seama. Cronicarul și-a făcut datoria de a le semnala, de a le da bilet de liberă trecere sau de a le pune pe o listă de așteptare, în vederea confirmărilor dorite. El își poate considera misiunea îndeplinită și poate zice, cu un oftat de ușurare, asemenea lui Ovidiu Bârlea, la finalul tratatului său de *Folclor românesc*, „Mulțumim lui Dumnezeu și de bine și de rău".

Tot mulțumiri se cuvine a fi aduse și celor care, aici, pe Pământ, s-au ostenit să facă posibilă publicarea acestei cărți - domnul Ciprian Ogrăzeanu, director al Centrului Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, doamna Oana Petrică, director adjunct și responsabila Colecției „Anotimpuri culturale" ajunsă acum la al șaselea volum, redactorilor de carte Mihaela Ciorcilă și Mirela Mihăilă, Ministerului Culturii și Patrimoniului Național, care a sprijinit financiar tipărirea ei. Iar cititorilor le doresc o lectură plăcută, agreabilă - în măsura în care o carte de critică, fie ea și folcloristică, poate crea astfel de stări - și, în orice caz, instructivă.

N. C.
Iunie 2011

I. Fundamente. Întemeietori. Recuperări

Mihai Pop în „Enzyklopädie des Märchens”

Prestigioasa „Enzyklopädie des Märchens”. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung („Enciclopedia poveştilor”. Dicţionar istoric şi comparativ al cercetării naraţiunii), fondată de Kurt Ranke, cu sprijinul Academiei de Ştiinţe din Göttingen, conţine, în volumul 10, fascicula 3 (2002), col. 1190-1193, sub semnătura lui Nicolae Constantinescu, articolul consacrat folcloristului român Mihai Pop, cu sublinierea, în acord cu profilul publicaţiei, a contribuţiilor acestuia în domeniul prozei (naraţiunilor) populare. Publicăm mai jos versiunea românească a textului pe baza căruia a fost redactat articolul de dicţionar.

Pop, Mihai - n. Glod (Maramureş), 18.11.1907 - d. Bucureşti 8.10.2000, etnolog şi folclorist român.

Studii universitare la Bucureşti (1925-28); licenţa în filologie (1929) cu o teză elaborată sub conducerea lui Ovid Densusianu. Stagii de specializare în filologia slavă la Universităţile din Praga, Varşovia, Cracovia, Bonn (1929-34), unde are ca profesori pe M. Murko, P. G. Bogatârev, I. Horak, M. Tille, R. Jakobson.

Doctor în filologie (1942) cu teza *Cuvinte compuse de origine veche slavă bisericească în vechea limbă română scrisă* (în limba cehă), lucrare elaborată sub îndrumarea ştiinţifică a Prof. M. Weingart şi susţinută, ulterior, cu Prof. I. Stanislav. Din 1963, docent în ştiinţe filologice al Universităţii din Bucureşti.

Asistent la Catedra de Istoria Literaturii Române şi Folclor (1936-39), conferenţiar (1957-63), profesor (1963-75).

La Institutul de Folclor (mai târziu, Institutul de Etnografie şi Folclor) din Bucureşti, lucrează, mai întâi, în calitate de coordonator al activităţii ştiinţifice (1949-1954), apoi ca director adjunct ştiinţific (1954-1965) şi, ulterior, ca director (1965-1974). Redactor-şef al „Revistei de Folclor” şi al „Revistei de Etnografie şi Folclor” (1964-1975).

În semn de recunoaştere a marilor sale merite în dezvoltarea gândirii etnologice şi folcloristice moderne, **Pop** a fost ales Preşedinte

al Societății Internaționale de Etnologie și Folclor, vicepreședinte al Comitetului Național Român al Asociației Internaționale de Studii Sud-Est Europene, președinte al Societății Române de Antropologie Culturală (SACR); membru al ISFNR (International Society for Folk-Narrative Research) și al Center for Advanced Study in the Behavioural Science din Stanford (SUA), membru corespondent al Societății Austriece de Antropologie, membru în Comisia de Folclor a Comitetului Internațional de Slavistică, în Comisia de Folclor a Academiei Române și în organisme internaționale precum Consiliul Internațional de Folclor (IFMC) din cadrul UNESCO, Comitetul Executiv al Asociației Internaționale de Studii Semiotice, Comitetul Executiv al Centrului de Semiotică și Lingvistică din Urbino (Italia) etc. Profesor invitat la prestigioase universități din Europa (Marburg, 1973; Paris 10 Nanterre, 1978) și din SUA (Berkeley, 1974; Ann Arbor, 1975).

Premiul Internațional „J. G. Herder" (1967); Premiul Fundației „Ethnos" (România) pentru întreaga activitate (1995). Membru de onoare al Academiei Române (2000).

Participă la anchetele sociologice complexe organizate de Institutul Social Român condus de D. Gusti (1929-1936) la Drăguș (Făgăraș), Runcu (Gorj), Cornova (Basarabia), Dâmbovnic (Argeș) etc. Colaborator, tot din 1929, al „Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români", inițiată de C. Brăiloiu. A condus, împreună cu Anton Golopenția, grupul de cercetări sociologice în Plasa Dâmbovnic, județul Argeș (1939) (vezi *Dâmbovnicul. O plasă din sudul județului Argeș*, „Sociologie românescă" IV (1942), nr. 7-12, p. 413-429). Președinte de onoare al Societății Studențești de Etnografie și Folclor (1971), a organizat și condus anchetele de teren ale studenților, împreună cu tinerii cercetători ai Institutului, la Boișoara (Vâlcea), Sârbi (Maramureș), Voinești (Covasna) etc. În asociere cu acad. Alexandru Rosetti și acad. Tudor Vianu a coordonat activitatea Cercului de Poetică și Stilistică (1964-70) (vezi artic. *Perspective în cercetarea poetică a folclorului*, în vol. *Studii de poetică și stilistică*, București, 1966). Membru activ al Cercului de Folclor de la Universitatea din Timișoara. **P.** a impus, într-o perioadă dificilă, de dogmatism și restricții ideologice, o metodă de lucru și o viziune științifică nouă în studiile de folclor, creând, fără niciun dubiu, ceea ce se cheamă o **școală** în folcloristica românească.

Un loc important în studiile de folclor ale lui **P.** îl ocupă narațiunile populare în versuri și în proză. Studiile lui privesc particu-

laritățile naționale ale repertoriului epic din arii de interferențe culturale (*Elemente comune și trăsături naționale proprii în poezia epică din zona Carpaților*, „Analele Universității București", seria Științe Sociale-Filologie, 13 (1964), 15-21; vezi și *Eléments communes et traites nationaux spécifiques de la poésie épique de la zone des Carpates*, „VIII-ème Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques", Moskva, 1964;), dimensiunea istorică a narațiunilor populare (*Caractere naționale și stratificări istorice în stilul basmelor populare,* „REF" 10 (1965), nr. 1, 3-11; vezi și *Caractères nationaux et historiques dans le style des contes populaires*, „Laogr." 22 1965, 381-90; cf. și versiunea germană, *Nationaler Charakter und hist. Schichtungen im Stil der Volksmärchen,* în Karlinger, F. (ed.): *Wege der Märchenforschung.* Darmstadt 1973, 394-407). **P.** se ocupă, în continuarea cercetării morfologice a lui V. I. Propp, de studierea structurii basmelor (*Metode noi în cercetarea structurii basmelor,* „Folclor literar" I, Timișoara, 19675-12; vezi și *Aspects actuels des recherches sur la structure des contes*, „Fabula" 9 Band, Heft 1-3; Berlin, 1967, 70-7; cf. și Karlinger, F. (ed.), *op. cit.*, p. 429-439; de asemenea, *Die Funktion der Anfangs- und Schlusformeln im rumanischen Märchen*, „Volksuberlieferung". Festschrift fur Kurt Ranke..., Göttingen, Verlag Otto Schwartz et co., 1968, p. 321-6), scoțând în evidență caracterul formalizat al creațiilor orale (vezi *Der formelhafte Charakter der Volksdichtung*, „Deutsches Jahrbuch fur Volkskunde", Akademie-Verlag, Band 14, Teil I, 1968, p. 1-15). **P.** combină cercetarea morfologică cu perspectiva semiotică și cu pragmatica, considerând „faptul folcloric ca act de comunicare" (vezi *Le fait folklorique, acte de communication*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae", Budapesta, Tomus 19 (1970), p. 319-32) și pune accent pe actul performativ, pe *producerea textului* (vezi de ex. *Miorița. Performarea, receptarea și reperformarea variantelor*, „Folclor literar", Timișoara, vol. V, 1983, p. 7-22; *Performarea și receptarea povestirilor*, „Memoriile Comisiei de Folclor" I (1987), Editura Academiei, 1990, p. 9-14). **P.** este preocupat de aspectul contemporan al narațiunilor populare, de raporturile dintre vechile credințe mitologice și povestirile personale (*Câteva considerații în legătură cu legendele*, în vol. *Folclor din Țara Loviștei*, Râmnicu Vâlcea, 1970, p. 155-170) și de modul în care evenimentul istoric real a fost consemnat de documentul scris și de tradiția orală (*Le chant de colportage dans le folklore roumaine*, „Lidova tradice", Praga, 1971, p. 189-197). **P.** a studiat în profunzime și marile mituri

folclorice româneşti, *Mioriţa*, *Meşterul Manole* şi *mitul marii treceri* (vezi *Le mythe du 'Grand voyage' dans les chants des cérémonies funèbres roumains*, în vol. *To honor Roman Jakobson*. Essays on the occasion of his 70th birthday, The Hague-Paris, Mouton, 1967, p. 1602-1609).

(„Adevărul literar şi artistic", nr. 644, 26 noiembrie 2002, p. 13)

Şcoala folcloristică Mihai Pop

Aşa cum este îndeobşte acceptat, tripticul B. P. Hasdeu - Ovid Densusianu - D. Caracostea constituie adevărata coloană vertebrală a ştiinţei româneşti a folclorului. Meritele de întemeietor ale celui dintâi, de deschizător de drumuri ale celui de-al doilea, de făuritor al instrumentelor de lucru, ale celui de-al treilea, prin care, de fapt, se validează existenţa unei discipline ştiinţifice, au fost puse în lumină atât în sintezele de istorie a folcloristicii româneşti[1], cât şi în studiile sau materialele speciale consacrate fiecăruia dintre aceştia[2]. În urma fiecăruia s-a constituit o direcţie sau o şcoală folcloristică şi, cu cât rădăcinile au fost mai adânci, cu atât rămurişul a fost mai bogat, încât nu e nimic exagerat în a considera, de exemplu, că Mircea Eliade, cu studiile sale de folclor, se revendică din enciclopedismul lui Hasdeu, sau că Ovidiu Bârlea urmează, în egală

1 Vezi Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română*, EPL, 1968; Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Editura Enciclopedică Română, 1974.

2 Vezi, cu titlu de exemplu, I. C. Chiţimia, *B. P. Hasdeu şi problemele folclorului*, în vol. *Folclorişti şi folcloristică românească*, Editura Academiei, 1968; Ovidiu Bârlea, *B. P. Hasdeu şi folclorul*, în I. Muşlea - O. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, 1970; Marin Bucur, *Ovid Densusianu*, Editura Tineretului, 1967; Ovidiu Bârlea, *Prefaţa* la D. Caracostea, *Poezia tradiţională română. Balada poporană şi doina*, Ediţie critică de D. Şandru. Prefaţa de O. B., 2 vol., EPL, 1969 etc. Mult după ce acest articol fusese redactat şi prezentat sub forma unei comunicări în cadrul sesiunii ştiinţifice a Comisiei de Folclor a Academiei Române din 1996, constat cu bucurie apariţia unei amplu studiu recuperator datorat tinerei cercetătoare Ioana Bot, *D. Caracostea, între folclor şi antropologie*, AAF, XV-XVII (1994-1996), Editura Academiei Române, 1997, p. 203-244; de asemenea, Ioana Bot, *De la „personalitate" la „caracter". Evoluţia ideilor literare ale lui D. Caracostea. O perspectivă diacronică. Argumente şi alegorii*, Societatea de Ştiinţe Filologice din România, „Limbă şi literatură", Anul XLII, Vol. I, 1997, p. 77-85.

măsură, direcția Densusianu și direcția Caracostea. Ar trebui, pentru ca tabloul devenirii științei românești a folclorului, până la jumătatea secolului XX, să fie complet, să amintim un al patrulea pilon de susținere reprezentat de „Școala Sociologică de la București", prin cercetători de primă mărime precum Henri H. Stahl, Traian Herseni, Al. Dima și, mai ales, pentru domeniul etnomuzicologiei și metodologiei culegerii de folclor, Constantin Brăiloiu. Să notăm, de asemenea, că toți cei menționați mai înainte au avut și calitatea de dascăli, de profesori, primii trei la Universitatea din București, al patrulea la Conservatorul de Muzică din Capitala României, adunându-și ca atare discipolii dintre studenții care le-au urmat, cu fidelitate, cursurile și seminarele. De altfel, cu B. P. Hasdeu începe chiar predarea folclorului la Universitate, unde ține, în anul universitar 1892/93, *Prelegeri de etnopsihologie*, precizând, de la început obiectul etnopsihologiei care „se ocupă cu moravurile, literatura și arta unui popor", prin care înțelegem, fără îndoială, folclorul, iar în 1893/94 un *curs de filologie comparată* care poate fi socotit un prim compendiu de literatură populară, în care se ocupă de „Subdiviziunile literaturii bărbătești", în special de strigături și strigarea peste sat („Alimori"), de hore, de „danțul (poporan) și etimologia lui", de „doine", de „colinde" etc. La rândul său, Ovid Densusianu statornicea, în bine-cunoscutul curs de deschidere *Folclorul - cum trebuie înțeles,* rostit la Facultatea de Litere a Universității din București pe data de 9 noiembrie 1909, adică acum aproape 100 de ani, cadrele disciplinei folclorului, țelurile și metodele cercetării, atrăgând atenția asupra dinamicii folclorului, asupra naturii vii a acestuia, amintind celor care, la vremea respectivă, uitaseră sau nu voiau să vadă acest lucru, că „cineva nu trăiește numai din ce moștenește, ci și din ce adaugă pe fiecare zi în sufletul lui, și că aceasta este mai ales partea care merită să fie explorată".

Pe un făgaș apropiat merge și D. Caracostea care, la rândul său, depășește fragmentarismul, atomismul cercetărilor anterioare („baladele nu sunt aspecte izolate") și subliniază importanța relației interpret-receptor („public"), de fapt a *contextului situațional* în care are loc comunicarea, performarea, acesta condiționând funcția și semnificația mesajului ca atare: „Astfel se definește sensul fiecărei plăsmuiri, precum și configurația totală văzută funcțional, potrivit mentalității poporane"[3]. Reluată într-un alt loc, ideea capătă

---

[3] *Idem.*

mai multă consistență și pondere: „A vedea funcțional plăsmuirile poporane înseamnă a le integra în viața comunității așa încât, dincolo de orice plăsmuire, să poți intui rostul ei condiționat de vârstă și sex, situație socială, poziție față de spațiul care modelează optica, față de ritmul anotimpurilor legat de cel al sărbătorilor păstrătoare a[le] străvechilor viziuni mitice etc.”.

Deși situați filosofic și teoretic pe poziții diferite, D. Caracostea și C. Brăiloiu se întâlnesc sub aspectul tratării funcționale a faptelor de folclor, al raportării lor la mediul social care le-a dat naștere, le păstrează și le perpetuează.

În continuarea acestor filoane atât de productive se înscrie întreaga activitate a prof. Mihai Pop, creatorul, *spiritus rector* al școlii românești contemporane de folcloristică și etnologie.

Cele două volume de *Folclor românesc* pregătite pentru tipar de Alexandru Dobre împreună cu semnatarul acestor rânduri și apărute, în 1998, la Editura „Grai și Suflet-Cultura Națională” condusă de Ioan Șerb (trecut și el, între timp, în lumea umbrelor) urmau să fie înfățișate autorului lor, **Profesorul Mihai Pop,** ca un omagiu cu ocazia celei de a 90-a aniversări a zilei sale de naștere (18 noiembrie 1907), în toamna anului 1997. Dintr-o sumă de motive, despre care nu are rost să discutăm aici, cartea n-a apărut la ceasul cuvenit, dar, prin voia Domnului, patriarhul de atunci al folcloristicii românești a putut să vadă, la 90 + 1 de ani, strâns între coperțile celor două volume masive (peste 700 de pagini) rodul muncii sale științifice de o viață.

Nu e nicio exagerare să spunem, după ce urmărim, fie și în liniile ei cele mai generale, biografia sa intelectuală și științifică (asistent al profesorului D. Caracostea, în anii 1936-1939, scos din Universitate, în urma „reformei” din 1948, a revenit în învățământul superior, fiind între 1957-1963, conferențiar, din 1963 până la pensionare, 1975, profesor, șef de catedră, profesor consultant la Catedra de Etnologie și Folclor a Facultății de Litere, și, din 1954 până în 1965, director adjunct științific, iar din 1965 până în 1974, director al Institutului de Etnografie și Folclor al Academiei Române), că folcloristica românească din ultima jumătate de secol a stat sub semnul autorității științifice a Profesorului Mihai Pop.

Toate marile proiecte ale Institutului de Etnografie și Folclor (bibliografia, *corpus*-ul, „Colecția Națională de Folclor”) poartă girul său, după cum fixarea folclorului și a etnologiei în curriculum

facultăţilor filologice din întreaga ţară datorează enorm prestigiului său profesional şi ştiinţific.

Profesorul Mihai Pop nu a fost, cum au încercat să impună ideea neprietenii Domniei-Sale (există şi din aceştia, deşi e greu de imaginat cum poate cineva să nu-l iubească pe **Profesor**!), un „risipitor", un „tip oral", un „savant fără operă". Dimpotrivă, el a lăsat urme vizibile în ştiinţa românească a folclorului, atât prin generaţiile de folclorişti şi etnologi pe care i-a pregătit ca dascăl, ca îndrumător de lucrări de licenţă şi conducător de doctorat (cineva mai harnic decât noi ar trebui să întocmească o listă a tezelor de doctorat conduse de Mihai Pop şi să publice referatele sale, adesea, cum ne-am convins şi la cele mai recente participări ale sale la susţinerea unor lucrări de doctorat conduse de el, superbe metatexte care depăşeau, prin profunzime şi subtilitate, tezele înseşi!), prin proiectele pe care le-a pus în lucru la IEF, şi nu mai puţin prin ceea ce a scris şi a publicat în cei peste 60 de ani de activitate ştiinţifică, dacă socotim ca bornă de început studiul *Contribuţii la studiul limbilor speciale din Cornova: păsăreasca* apărut în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", X (1932) (republicat în *Folclor românesc*, 1998, vol. II, p. 5-9).

Pregătind pentru tipar, împreună cu dr. Alexandru Dobre, cele două volume, am parcurs, de mai multe ori, texte care îmi erau bine cunoscute, pe care le citisem cu toată atenţia la vremea când au fost publicate, pe care le auzisem, în versiunea lor orală, la cursurile Profesorului sau la întâlnirile ştiinţifice la care am luat parte împreună. Ei bine, impresia pe care mi-au lăsat-o, după fiecare dintre acele lecturi plicticoase necesitate de corectură, a fost una de prospeţime, de noutate, de vigoare, pe care, s-o spunem cu toată sinceritatea, nu o au alte scrieri de folclor contemporane cu acestea. „Noutatea, claritatea şi profunzimea" pe care le scoteam în evidenţă la o altă sărbătorire a Profesorului rămân calităţi de netăgăduit ale unei opere ştiinţifice care pare a fi devansat timpul, proiectându-se mai mult către viitor. Am adesea senzaţia, când citesc studii de ultimă oră din folcloristica americană sau europeană, că unele idei îmi sunt foarte familiare şi constat că le-am întâlnit la Mihai Pop. Nu vreau, desigur, să fac din dascălul meu de folclor un înaintemergător în sens protocronist, ci doar să subliniez extraordinara sa capacitate de a fi „la zi" cu ceea ce se întâmpla în folcloristica, etnologia şi antropologia mondială, de a selecta şi de a urma direcţiile

cele mai fertile, de a adapta la specificul folclorului românesc cele mai noi orientări şi tendinţe din ştiinţele umaniste şi sociale, la aceasta servindu-i nu numai inteligenţa scăpărătoare, dar şi formaţia sa de lingvist şi practica de sociolog, două puncte de sprijin extrem de solide pentru un cercetător al culturii populare.

Fără să strălucească prin artificii retorice sau stilistice, discursul său ştiinţific se impune printr-o rigoare excepţională, prin ascuţimea gândului, prin „dicţiunea clară" a ideilor. Cuvântarea sa la primul congres de etnologie europeană care a avut loc la Paris în 1973 - *Probleme generale ale etnologiei europene* (retipărită, în limba franceză, în *Folclor românesc* vol. I, p. 266-283) îşi păstrează, după 25 de ani, inalterată actualitatea. Reluate în studiul *Romulus Vuia - etnograf* (1975) (în *op. cit.*, vol. I, p. 284-305) opiniile sale despre obiectul cercetării („culturile negramaticalizate", adică „acea parte a culturii societăţii preindustriale şi a societăţii industriale care n-a ajuns la cunoaşterea teoretică a codurilor întrebuinţate în diferitele limbaje prin care ele se exprimă", fără a le fi elaborat, deci, „gramaticile", „cu toate că aceste gramatici există şi sunt folosite cu multă consecvenţă") şi menirea etnologiei („Etnologia în ansamblul ei şi fiecare disciplină subiacentă, folosind procedee proprii de investigare caută să determine codul de comunicare al fiecărui limbaj, gramatica lui, strategia pe care o foloseşte pe diferite planuri de realizare a mesajului - planul social, ceremonial, tehnic, artistic, cotidian etc. Ea trebuie să ţină seama nu numai de sincretismul de limbaje, ci şi de sincretismul de planuri ce exprimă un sincretism ideologic. Şi trebuie să studieze nu numai faptele ca atare, ci şi dinamica raporturilor lor în ansamblul macrosistemelor, mutaţiile în raport cu schimbările de funcţie", *Idem,* p. 291-2) pot fi citate azi, ca şi mâine, fără ezitare.

Fiind, adesea, cu un pas înaintea vremii lui, Mihai Pop a fost tratat cu o oarecare reţinere, dacă nu chiar cu ostilitate de către colegii săi de generaţie (să ne amintim că Ovidiu Bârlea nu ezita să-l răstignească, într-un subsol de pagină, în *Istoria folcloristicii româneşti*, 1974, pentru proiectele sale poate prea îndrăzneţe şi de aceea nerealizate într-un timp dat, iar Petru Caraman îl vitriola în scrisori particulare, devenite prea curând publice, în timp ce Mihai Pop, la cursurile din anii 1960-64, când numele folcloristului ieşean nu putea fi rostit în public fără a fi chestionat pentru aceasta, ne vorbea, ca un adevărat Domn, cu un infinit respect despre Profesorul - simţeam majuscula! - Petru Caraman). Poate că respingerea,

ignorarea sau acceptarea doar politicoasă, de către colegii de generație, a ideilor sale înnoitoare va fi avut, ca efect pozitiv, faptul că în jurul Profesorului Mihai Pop s-au grupat mai ales cei tineri, fie la Cercul de Poetică şi Stilistică girat de Domnia-Sa împreună cu alți doi mari profesori ai vremii, academicienii Alexandru Rosetti şi Tudor Vianu, fie la Cercul de Folclor de la Facultatea de Limba şi Literatura Română, condus de profesor împreună cu mai tinerii săi colaboratori, Pavel Ruxăndoiu şi Nicolae Constantinescu, fie la Cercul de Folclor al Facultății de Filologie din Timişoara, unde se adunau anual, la celebrele colocvii organizate de regretații profesori Eugen Todoran şi Vasile Tudor Crețu, reprezentanții noii generații de folclorişti din România, fie - nu mai puțin important - în cercetările studențeşti de teren de la Boişoara (Vâlcea), Sârbi (Maramureş), Voineşti (Covasna) şi multe altele. Din emulația acestor întâlniri şi dezbateri s-a cristalizat o direcție, o „şcoală folcloristică" Mihai Pop, cum o numesc, pe bună dreptate, fidelii săi de la Râmnicu Vâlcea, dr. Gheorghe Deaconu şi dr. Ioan St. Lazăr, realizatorii volumului omagial purtând chiar acest titlu.

Rămâne doar ca această şcoală să confirme şi să ducă mai departe învățăturile magistrului, creatorului ei. Oricum, cu aceste două volume în față şi cu celelalte cărți publicate de Profesor în minte, putem spune, reluând, cu sfială, o celebră formulă, că „pe cât se poate omeneşte prevedea" folcloristica românească va începe secolul al XXI-lea sub auspiciile gândirii şi operei Profesorului Mihai Pop.

(În *Şcoala Mihai Pop II.* Volum dedicat Profesorului Mihai Pop la centenarul naşterii. Antologie de texte îngrijită de Ioan St. Lazăr. Editura Patrimoniu, Râmnicu Vâlcea, 2007, p. 8-13)

Mihai Pop - arhitectura operei
I. Idei fondatoare şi zgură ideologică

Prejudecata cu privire la contribuţia ştiinţifică a Profesorului Mihai Pop, pe care el însuşi a întreţinut-o cu bună ştiinţă (îmi aduc aminte că, ori de câte ori îl întrebam ce mai scrie, ce a mai publicat, Profesorul îmi răspundea invariabil, cu un surâs maliţios: „Ce să mai scriu, dragă, eu abia am timp să citesc ce scrieţi voi!"), a fost aceea că a scris puţin, că nu are operă, că e un tip oral, că se risipeşte în lungi discuţii pe care nu se grăbea să le treacă pe hârtie. Dacă ar fi rămas la nivelul circulaţiei orale, părerea s-ar fi risipit în vânt sau s-ar fi pietrificat în vreo istorisire biografică cu sau fără haz, ca multe alte „amintiri istorice" despre personalităţi ale timpului. Dar ea a fost „ajutată" să se impună în conştiinţa publică, prin menţiunile, puţine, din *Istoria folcloristicii româneşti* de Ovidiu Bârlea, din 1974, în care numele lui Mihai Pop apare, mai întâi, în calitate de autor al unui „Cuvânt înainte" la Ion Bârlea, *Literatură populară din Maramureş*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Iordan Datcu, 1968[1], apoi în calitate de îndrumător al colectivului care a realizat cercetarea şi volumul *Folclor din Ţara Loviştei* (1970), citat, alături de publicaţia „Folclor literar" de la Timişoara, ca exemple de „încălcări flagrante" ale normelor de publicare a materialelor folclorice de către „aşa-zisele cercuri ştiinţifice" şi, pe aceeaşi pagină, la capitolaşul consacrat studierii folclorului în învăţământul superior: „În universităţi, folcloristica este susţinută în această perioadă de o echipă de renume care va da la lumină opere fundamentale, mai cu seamă că unii predau folclor de mai bine de două decenii"[2]. Aici, în dreptul cuvântului „fundamentale", o notă de subsol în care se scrie: „În broşura *Gottfried-von-Herder Preiss 1967* publicată de Stiftung F. V. S. zu Hamburg se afirmă că prof. M. Pop ar fi publicat [şi urmează textul în germană, tradus de noi] «o impunătoare operă literară formată din 19 cărţi fundamentale apărute între 1932 şi 1966. Acestea se ordonează în cinci grupe tematice. În urma cercetărilor

[1] Vezi Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974, p. 430.
[2] *Idem*, p. 576.

de teren din 1958, au fost abordate problemele limbii populare, ale artei populare şi ale obiceiurilor populare, iar din 1955 a apărut o grupă paralelă de lucrări metodice şi o a treia, din 1959, care s-a concentrat asupra fenomenelor actuale ale folclorului românesc. Premiatul nostru şi-a dezvoltat cercetările pe o astfel de bază solidă şi largă în sensul metodei comparative în cadrul unei a patra grupe de cărţi despre muzica populară românească, despre jocurile populare şi obiceiurile din ţara sa, confruntându-le cu lucrări similare ale altor popoare - pentru ca în sfârşit să realizeze în nu mai puţin de cinci comunicări din 1966 o prezentare a structurii generale a epicii populare balcanice şi, prin aceasta, a celei din Europa Centrală (p. 19)»".

Reproducerea, în limba germană, a textului prin care se susţinea atribuirea Premiului I. G. Herder lui Mihai Pop, în 1967, avea o evidentă intenţie minimalizatoare, dacă nu denigratoare, datele raportului fiind puse, prin formularea echivocă („se afirmă... că ar fi publicat"), sub semnul întrebării. Decernarea Premiului Herder celui care era, totuşi, la vremea respectivă, directorul Institutului de Etnografie şi Folclor din Bucureşti, redactorul şef al publicaţiei „Revista de Etnografie şi Folclor", profesor titular la Universitatea din Bucureşti nu era un simplu act de curtoazie din partea nemţilor, ci, mai degrabă, un gest de apreciere şi de deschidere către valorile culturii româneşti.

De altfel, în chiar biografia spirituală a lui Mihai Pop, sfârşitul anilor '60 marchează o schimbare de orientare, de atitudine, de paradigmă, care nu poate fi separată de schimbările din climatul ideologic al vremii.

Revenirea sa în viaţa ştiinţifică s-a produs în 1949, odată cu înfiinţarea Institutului de Folclor, al cărui coordonator ştiinţific a fost de la bun început. Ca autor de studii de specialitate a „redebutat" (dacă se poate spune aşa) în 1956, când publică, în primul număr al „Revistei de Folclor", studiul programatic *Problemele şi perspectivele folcloristicii noastre*[3].

Am evocat, pe baza mărturiilor unor părtaşi activi şi reconstituirilor de arhivă, începuturile Institutului de Folclor şi ale „Revistei de Folclor"[4] arătând cum, odată cu schimbările impuse în viaţa

---

[3] Vezi Mihai Pop, *Problemele şi perspectivele folcloristicii noastre*, în „Revista de folclor", anul I, nr. 1-2, 1956, p. 9-35 (republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, vol. I. *Teorie şi metodă*. Ediţie îngrijită de Nicolae Constantinescu şi Alexandru Dobre, Editura „Grai şi Suflet - Cultura Naţională", Bucureşti, 1998, p. 1-32).
[4] Vezi Nicolae Constantinescu, *Publicaţiile de specialitate - vectori disciplinari*, în „CERC" (Cercetări Etnologice Româneşti Contemporane), vol. I, nr. 1, Iarna 2005, p. 6-16.

societății și a culturii românești, după încheierea celui de-Al Doilea Război Mondial, cercetarea culturii populare traversează momente dificile, edificiile înălțate cu multă trudă de ctitorii disciplinelor etnologice de la noi aflându-se într-un pericol iminent. Momentul este evocat cu febrilitate de cei care l-au trăit: „După anii celui de-Al Doilea Război Mondial și după grabnica și tot mai silnica instaurare, în anii 1945-1948, a regimului comunist în România, s-a produs implicit și noua... orientare «culturală», cu transformarea instituțională, radicală, sub semnul «învățăturii» marxist-leninist-staliniste. Academia Română, cu întreaga ei tradiție «burgheză», a fost practic desființată și reinstaurată peste noapte, în anul 1948, drept Academia RPR! Soarta cercetării folclorice, cercetare dorită și ca orientare a înseși culturii populare, s-a întâmplat să evolueze (de fapt, în chip necesar) în orbita nemijlocită a «frontului ideologic revoluționar». Așa se face că însăși întemeierea Institutului de Folclor s-a produs, de fapt, *nu* sub auspiciile și sub aripa *noii* Academii, ca în cazul atâtor alte institute, ci sub directa oblăduire a Ministerului Artelor și Informațiilor (mai apoi Ministerul Culturii etc....)”[5].

Un „actor social” important în epocă reface în detaliu „circumstanțele și faptele esențiale care au determinat totuși *reactualizarea*, în noile condiții social-politice, a cercetărilor dedicate creației populare în ansamblul ei, a folcloristicii și etnografiei, în special”, adică înființarea, prin „Decretul Prezidial nr. 136 din 5 aprilie 1949”, a Institutului de Folclor, „ca persoană juridică sub controlul Ministerului Artelor și Informațiilor”[6]. Același martor reproduce, pe bază de documente, obiectivele și sarcinile noului institut („Culegerea și studierea folklorului[7]; inițierea și formarea cadrelor de folkloriști; stimularea interesului pentru folclor; organizarea de coruri și fanfare populare, conferințe, echipe artistice populare, concursuri și manifestări populare; reproducerea cu mijloace tehnice adecvate a creației de folklor...”[8]), și hotărârea de aprobare a apariției „Revistei de Folclor”, „publicată de Institutul de Folclor din București” ca revistă a „tuturor folcloriștilor din RPR (=Republica Populară Română, pentru cititorii mai tineri) și nicidecum un «Buletin al Institutului»”[9], precizare importantă și demnă de reținut.

---

[5] Al. I. Amzulescu, „*Revista de etnografie și folclor*”, *periodic de specialitate al Academiei Române*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 41, nr. 1-2, 1996, p. 28.

[6] Pavel Țugui, *Despre dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești în deceniul 1950-1960*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 39, nr. 3-4, 1994, p. 280.

[7] Am păstrat „folklor”/„folclor”, cum s-a tipărit textul în „REF” și cum probabil era în documentul original.

[8] Pavel Țugui, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 280.

[9] Pavel Țugui, *Idem*, p. 283.

Articolul-program amintit mai înainte rămâne un jalon esenţial în lansarea noilor cercetări de folclor în România postbelică. După ce reface, în linii generale, mersul folcloristicii în prima jumătate a veacului trecut, luând ca punct de pornire anul 1909 (se ştie de ce), *Problemele şi perspectivele folcloristicii noastre* fixează câteva repere teoretice ferme, evidenţiind contribuţiile lui Ovid Densusianu, Béla Bartók, Constantin Brăiloiu, ale sociologilor etc., reliefând, după un „tipic" impus de retorica discursurilor politice ale vremii, şi unele „neajunsuri". Dar, spre deosebire de caracterul formal al „criticii" şi „autocriticii" promovate de discursul proletcultist, Mihai Pop priveşte starea de moment a cercetării folcloristice româneşti cu un ochi critic şi relevă exact carenţele acesteia, cum ar fi persistenţa amatorismului, mai ales în culegerea textelor de literatură populară, care „continuă să se mărginească la simple notări după auz", lipsa unei colaborări între specialiştii diferitelor domenii (literaţi, muzicologi), ceea ce impietează asupra cunoaşterii „integrale a faptelor de folclor", aplecarea încă precumpănitoare către folclorul tradiţional, arhaic, în detrimentul folclorului viu, contemporan, a cărui cunoaştere ar duce la lămurirea „disputelor teoretice", notează cu obiectivitate rămânerea în urmă a folcloristicii noastre cu „lucrările de mare cuprindere" care sunt corpus-ul folclorului românesc, catalogul tematic, bibliografia şi atlasul folcloric care, „când nu sunt doar deziderate sau teme de discuţie, se opresc în faza începuturilor ori sunt realizate de specialişti cu perseverenţă, numai pentru anumite genuri"[10].

Următoarea secţiune a articolului-program e un mic tratat de folclor, ale cărui teze fundamentale vor reveni în studiile ulterioare ale Profesorului şi, în măsura în care au fost înţelese şi acceptate (căci ideile novatoare ale magistrului au întâmpinat, tacit sau explicit, şi o oarecare rezistenţă), se vor regăsi în lucrările colaboratorilor săi de la Institut şi de la Universitate.

În ultima sa parte, studiul insistă pe „perspective", jalonând cu o remarcabilă clarviziune obiectivele majore ale acesteia: „*corpusul folclorului românesc, bibliografia folclorului, publicarea colecţiilor valoroase ce se află în manuscrise şi republicarea materialului greu accesibil, catalogul tematic al prozei şi poeziei epice, atlasul folcloric, istoria critică a folcloristicii româneşti* (subl. aut. în text)"[11].

---

[10] Mihai Pop, *Problemele şi perspectivele folcloristicii noastre* (1956), în *Folclor românesc* I (1998), p. 11-12.
[11] *Idem*, p. 20.

Simultan, folcloristul publică un număr de studii introductive, de comunicări științifice, note și recenzii din care se alcătuiește cuprinsul acestui al treilea volum din opera științifică a Profesorului Mihai Pop. Sunt câteva studii de-a dreptul înnoitoare, chiar dacă grevate de retorica vremii și de ingerințele ideologicului, alături de o serie de comunicări științifice, articole, cronici, note de lectură, necrologuri etc. În „Lista de lucrări"[12] sunt înregistrate, pentru perioada 1956-1969, 2 volume individuale și 2 contribuții într-un volum academic, 33 de „studii și articole", 7 „cuvinte înainte, prefețe, studii introductive", 35 de „note, recenzii, referate...", ceea ce face un total de 79 de contribuții, de întindere și de valoare diferite, e adevărat, dar care există, contrazicând (sau, poate, într-un anume sens, confirmând) aprecierea din *Istoria folcloristicii românești* (1974).

O reconstituire a climatului ideologic al vremii rezultată din scrutarea bibliografiei scrierilor de profil din anii imediat următori războiului și instaurării „regimului democrat-popular" relevă presiunea sub care s-au aflat folcloriștii și etnografii în acel „obsedant deceniu" când au fost obligați să facă unele concesii, de cele mai multe ori formale, în modul de abordare a problemelor sau de tratare a antecesorilor.

Dominante, în primele intervenții scrise ale lui Mihai Pop după revenirea sa în viața publică, sunt referirile la „folclorul nou" și la „mișcarea artistică de amatori". Să ne amintim că între „sarcinile și obiectivele" noului Institut de Folclor se înscria și „organizarea de coruri și fanfare populare, conferințe, echipe artistice populare, concursuri și manifestări populare"[13], așa că folcloristul scrie despre *Concursurile echipelor artistice de amatori*, „Revista de Folclor" (în continuare RF), anul I, nr. 1-2, 1956, p. 308-309 și despre *Dezbateri pe marginea concursului echipelor artistice de amatori*, RF, anul II, nr. 1-2, 1957, p. 201-202, promovează, fără entuziasm, volumele de „folclor nou" editate de colegi de-ai săi de la Institutul de Folclor sau de activiști de la Casa Centrală a Creației Populare[14]. Rememorând, într-un interviu, după câteva decenii, episodul, Mihai Pop dezvăluie ceea ce ar putea fi acum doar bănuit, aproximat, din ceea ce era, la vremea respectivă, un adevărat război al manipulărilor reciproce: „Pe urmă, a doua, ca să zic așa, problemă care ni s-a

[12] *Folclor românesc* II (1998), p. 346-355.
[13] Cf. Pavel Țugui, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 280.
[14] Vezi, de ex., *Cântecul nou*. Prefață la vol. *Cântece populare noi*. Antologie de Ligia Bârgu et al., Editura Muzicală, 1959, „Cuvânt înainte" la Ion Socol, *Cântecele țării*, EPL, 1962, și „Cuvânt introductiv" la Ion Meițoiu, *Folclor poetic nou*, 1965, p. 7-21.

pus atunci a fost dacă s-au făcut cântece noi, creații noi. Noi știam că se fac cântece noi populare, noi știam de la Brăiloiu că s-au făcut atâtea cântece în legătură cu primul război, și Tache Papahagi a publicat, se știa, nu? Deci, în mod firesc, era să fie cântece populare noi. Era o întreagă literatură, mai puțin de cântece, decât de strigături, dar care nu erau favorabile, fiindcă erau cântece țărănești împotriva colectivizării. Totuși, s-au găsit pe ici pe acolo, niște poeți populari care au făcut și cântece noi..."[15]. Unul dintre acești „poeți populari" a fost Ion Socol, un versificator destul de versat (întâmplător am fost colegi de facultate, i-a fost, deci, student lui Mihai Pop, dar, după absolvire, în 1964, i-am pierdut urma), pe care, în prefața pe care i-o scrie, Profesorul îl caracterizează foarte exact: „Totuși, volumul lui Ion Socol nu este o culegere de poezii populare, ci un volum de creații originale, de inspirație și factură populară. O culegere de folclor ar trebui să reproducă cu multă scrupulozitate științifică poeziile populare în forma în care au fost auzite și culese din popor. Ion Socol nu face acest lucru și nici nu pretinde a-l face. El mărturisește că a prelucrat materialul popular, trecând prin filtrul creației sale poeziile populare auzite, îmbinând mai multe variante pentru a da o variantă nouă care îi aparține, sau creând chiar pe idei pe care le-a întâlnit în popor și a dorit să le vadă larg răspândite, cântece noi în stil popular"[16].

Textul cel mai amplu pe care îl publică Mihai Pop în această perioadă este prefața la antologia *Flori alese din poezia populară* (1960). Acest studiu de mari dimensiuni venea după o serie de prefețe și introduceri „de serviciu", menționate mai sus. Antologia *Flori alese...* fusese îngrijită în redacție de Ioan Șerb, al cărui nume apare și în caseta tehnică a volumului ca „responsabil de carte". Într-o evocare recentă a distinsului editor care a fost Ioan Șerb, colegul său de redacție de la Editura de Stat pentru Literatură și Artă (ESPLA), Tiberiu Avramescu, dă câteva amănunte care ne ajută să plasăm și antologia și prefața în climatul plin de turbulențe al vremii. „Îmi amintesc - scrie editorul - că volumul se întorsese de la cenzură cu o seamă de observații-sugestii, care de obicei erau obligatorii", între care, referitoare la o altă antologie, dar valabile și pentru aceasta, observația că „«în lucrare se face simțită lipsa unor bucăți literare care să abordeze problema alianței clasei muncitoare cu țărănimea

[15] Mihai Pop, *Arhiva de folclor... la șura de fân*, în Zoltán Rostás, *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*, Editura Paideia, 2003, p. 316.
[16] Mihai Pop, „Cuvânt înainte" la Ion Socol, *Cântecele țării*, EPL, 1962.

muncitoare şi rolul conducător al clasei muncitoare. [...] Lupta PCR şi PMR contra exploatării şi pentru construirea socialismului nu se reflectă în lucrare. În capitolul «colectivizarea» nu se aduc exemple din lupta pentru întărirea economico-organizatorică a GAC (gospodăriile agricole colective) şi pentru întărirea proprietăţii obşteşti» etc. etc. (nota nr. 219 a Direcţiei Presei şi Tipăriturilor din 23 aprilie 1960, cu o ştampilă ameninţătoare în dreapta sus: *Confidenţial*)"[17]. Pentru a răspunde „comandamentelor ideologice ale unei epoci de un tragic absurd, bântuită încă de fantoma proletcultismului agresiv" şi pentru a salva apariţia cărţii, editorii, antologatorul şi prefaţatorul florilegiului din lirica populară românească din 1960 au trebuit să facă o serie de concesii, atât în ceea ce priveşte selecţia textelor, mai ales în secţiunea consacrată „cântecului nou", cât şi în susţinerea lui teoretică, în studiul introductiv. Aşa se face că în paginile destinate acestuia din „Prefaţă" se găsesc o serie de lozinci pe care eu personal (eram studentul profesorului, în anul I, 1959/1960) nu l-am auzit să le fi rostit vreodată: „...cântecele muncitoreşti de luptă sunt făurite de pe o clară poziţie de clasă şi aduc în folclorul nostru o nouă concepţie despre lume, suflu revoluţionar"; „Printre temele majore, dragostea de patrie şi recunoştinţa faţă de partidul conducător şi îndrumător pe drumul făuririi socialismului ocupă un loc de frunte şi capătă expresie în multiple şi variate imagini de calitate nouă"; „Aceste imagini sunt doar câteva din mărturiile care vorbesc despre rolul conducător al partidului în făurirea vieţii noi"; „În cântecele de astăzi, viaţa nouă în satele cu agricultură socialistă constituie una din temele principale"[18].

Mai amuzantă, dacă nu ar fi, în esenţa ei, tristă, este soluţia pe care o găsesc responsabilii din Editură pentru a nu pune în pericol apariţia antologiei: „Crezând că va trebui să renunţăm la tipărirea şi acestui manuscris, l-am întrebat pe Ioan Şerb ce putem face, pentru că majoritatea temelor de actualitate solicitate nu prea erau abordate de către «rapsozii populari noi» şi, prin urmare, nu aveam de unde prelua texte atât de imperios solicitate de tovarăşii de la cenzură. Mi-a răspuns, cu calmul său proverbial, imperturbabil, că lucrurile se vor aranja oarecum; va merge la Institutul de Folclor - unde era întotdeauna bine primit -, va comunica temele solicitate şi un «rapsod popular nou», în trecere prin Bucureşti, va crea, ca urmare a

---

[17] Tiberiu Avramescu, *O viaţă închinată cărţilor şi prieteniei*, în vol. Iordan Datcu, *Ioan Şerb. Poet. Editor. Folclorist*, Editura Universal Dalsi, 2007, p. 114.
[18] Mihai Pop, „Prefaţă" la *Flori alese din poezia populară*, ESPLA, 1960, p. XLV-XLVI.

sugestiilor primite, după o scurtă meditație în căutarea inspirației, câteva cântece populare noi, care vor căpăta numere de ordine în arhiva Institutului și citarea lor va căpăta astfel un caracter științific indiscutabil"[19].

Interesant este că, la mare distanță de momentul evocat de T. Avramescu și, desigur, independent de acesta, Mihai Pop însuși dă detalii despre modul de producere a cântecelor populare care ilustrează secțiunea VII din antologia din 1960, „Poezie lirică nouă", textele de la nr. 646 la 763: „Și atunci, pe lângă Institutul de Folclor, având în vedere aceste manifestări culturale în care folclorul era implicat, s-a făcut o orchestră populară «Barbu Lăutaru»... și din partea cântăreților atunci a intrat în orchestra «Barbu Lăutaru» și a cântat cu orchestra «Barbu Lăutaru», Maria Lătărețu, care era o celebră cântăreață. Atunci Maria Lătărețu - *fiindcă se cereau cântece noi* (subl. mea - N.C.) - a făcut un cântec pentru pace, care se cheamă «Hora păcii» și care se cântă și acum"[20].

Dacă aceste două mărturii ne lămuresc, într-o oarecare măsură, în legătură cu fenomenul „cântecelor populare noi" și al „rapsozilor populari", „cântăreți ai vieții noi" etc., reconstituirea climatului ideologic al vremii ne face să înțelegem prezența, chiar abundența, clișeelor proletcultiste din textul prefațatorului și al îngrijitorului ediției[21]. Iordan Datcu, un cronicar atent și informat al vieții științifice, etnologice și folcloristice, românești, reface cu sagacitate ceva din atmosfera „sufocată de dogmatism" a epocii, în care se făceau auzite glasurile unor I. C. Gulianu, Ion Vlăduțiu, Ileana Vrancea, aceasta din urmă autoarea unui articol „de direcție", *Cu privire la unele studii despre folclorul literar*, publicat în „Lupta de clasă". Organ teoretic și politic al C.C. al P.C.R., nr. 2, 1959, în care veștejea, „cu mânie proletară", cum se zicea la vremea aceea, pe toți cei care deviaseră, se abătuseră de la „linia partidului", de la principiile învățăturii marxist-leniniste. Nu scapă vigilenței ideologului de serviciu de la „Lupta de clasă" nici Mihai Pop care, în „Revista de folclor" (1956, nr. 1), „nu era prea critic cu adepți ai «gândirismului» și «etnicismului mistic», precum D. Caracostea, Ion Diaconu și

---

[19] Tiberiu Avramescu, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 114.

[20] Mihai Pop, *Arhiva de folclor... la șura de fân*, în Zoltán Rostás, *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*, Editura Paideia, 2003, p. 316-317.

[21] „Volumul de față este prima antologie care publică un bogat material folcloric nou. Cântecul popular nou - exprimând sentimentele populare față de evenimentele care au dus la schimbările din țara noastră pe drumul construirii socialismului - cântă iubirea de patrie, de partid, de munca liberă în uzine și gospodării colective etc.", în „Notă asupra ediției", semnată E.S.P.L.A, p. LIV.

Gh. Vrabie"[22]. În asemenea circumstanțe, cei vizați își pun „cenușă-n cap"; directorul Institutului, Sabin V. Drăgoi, și secretarul științific, Al. I. Amzulescu, trimit un amplu material, publicat în numărul următor al revistei „Lupta de clasă" (5, 1959) în care își asumă chiar mai multe greșeli decât cele depistate de Ileana Vrancea și își iau, conform retoricii vremii, angajamentul „să-și ridice necontenit nivelul ideologic, pentru a aduce în sectorul nostru de activitate o contribuție cât mai substanțială la cuceririle revoluției culturale din țara noastră"[23].

Nici Mihai Pop nu se sustrage (nu se putea sustrage) acestui „ritual de purificare", încât în două studii din același an, 1959, pune în discuție problema „folclorului contemporan"[24]. Dacă le citim astăzi, după aproape 50 de ani de la data când au fost scrise, ținând seama și de circumstanțele speciale care le vor fi influențat, fără îndoială, cele două studii nu dau, totuși, impresia de vetust, de depășit, de rămas în urmă. Mai mult, cred, conțin judecăți corecte, afirmații de bun simț, susținute cu argumente științifice, nu cu lozinci și citate din „documentele de partid și de stat" care dominau discursul științific (pseudoștiințific), puternic ideologizat al epocii. Prefața la *Flori alese...* (1960) nu poate fi scoasă din acest context.

Cu toate stridențele pe care un cititor tânăr le sesizează, astăzi, cu crispare („...cântecele muncitorești de luptă sunt făurite de pe o clară poziție de clasă și aduc în folclorul nostru o nouă concepție despre lume, suflu revoluționar"; în ele „încep să apară timid semnele unei noi conștiințe sociale"; cântecele noi „sunt mai directe, mai dinamice", efect al funcției „mobilizatoare a cântecului de afirmare a vieții de astăzi, de luptă pentru înfăptuirea ei" etc.), prefața din 1960 era, la acel moment, cea mai bună introducere în studiul liricii populare românești și ea a figurat, ani buni, în bibliografia cursului de folclor pentru anul I la Universitate. Sintagmele „limbii de lemn" („poporul muncitor", „clasele dominante", „noua cultură socialistă", „ritmul dezvoltării socialiste a culturii" - expresii culese din doar primele două pagini ale „Prefeței" - obligatorii, mai ales la

---

[22] Cf. Iordan Datcu, *Etnografia și folcloristica în anii 1948-1958*, în vol. *Alte contribuții la etnologia românească*, Editura Universal Dalsi, 2005, p. 160; de aceeași perioadă se ocupă și Constantin Eretescu în studiul *Steaguri roșii pe ruine. Folcloristica românească în anii '50*, în vol. *Știma Apei. Studii de mitologie și folclor*, Editura Ethnologică, 2007, care notează că „Efectul pe care l-a produs apariția articolului (Ilenei Vrancea - n.n. - N.C.) în rândul folcloriștilor a fost dramatic și rapid" (p. 247).

[23] Cf. Iordan Datcu, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 167.

[24] Mihai Pop, *Câteva observații privind cercetarea folclorului contemporan*, RF, anul IV, nr. 1-2, 1959, p. 57-66 și *Tradiție și înnoire în folclorul român contemporan*, „Analele Universității «C. I. Parhon»", Seria Științe Sociale - Filologie, București, VIII (1959), nr. 15, p. 39-48, ambele în Mihai Pop, *Folclor românesc*, I, 1998, p. 55-75.

început, pentru a înşela vigilenţa Cenzurii) nu afectează ideile teoretice exprimate cu claritate. Autorul anticipează reproşul folcloriştilor profesionişti de a nu fi dat şi componenta muzicală a textelor, considerând că o asemenea lucrare nu îşi avea, la vremea respectivă, publicul. Insistă pe calitatea cântecului liric de a fi „enciclopedia poetică nescrisă a vieţii poporului muncitor". Face o distincţie necesară între speciile versificate integrate unor contexte ceremoniale şi cele nelegate de obiceiuri, pe de o parte, între comunicarea lirică şi cea narativă, epică, definind cântecul liric ca „un cântec pentru sine". Explică, altfel decât se făcuse până atunci, caracterul colectiv, punându-l în legătură cu „tradiţia"; aduce în discuţie „arsenalul artistic tradiţional" aflat la dispoziţia creatorilor populari şi face o conexiune subtilă între elementele „formalizate", cum le va numi mai târziu, şi utilizarea lor în procesul de creaţie în folclor; identifică filoanele lirice din poezia ocazională şi subliniază că aceste elemente „formează stratul cel mai vechi al liricii noastre populare", trasează linia de demarcaţie dintre epic şi liric, propune o sistematică a subcategoriilor liricii populare, pe criterii ferme, incontestabile (doina, cântecul tradiţional - propriu-zis, cântecul modern, cântecul muncitoresc - cu o foarte fină sugerare, doar, a apropierii cântecului sătesc de cel orăşenesc, cântecul nou), şi o grupare tematică, preluată ca atare de cercetătorii de mai târziu. Cu toate accentele uneori prea apăsate asupra conţinutului social al liricii populare româneşti, exemplele alese şi comentariile care le însoţesc se pot cita şi astăzi.

„Prefaţa" lui Mihai Pop la antologia *Flori alese din poezia populară* din 1960 (reluată în 1967) trebuie raportată şi la stadiul cercetării liricii populare până în acel moment. Un studiu masiv, datorat lui Tache Papahagi[25], avea să apară, printr-o coincidenţă, în acelaşi an cu ediţia a doua din *Flori alese...*, la aceeaşi editură şi având ca redactor de carte pe acelaşi Ioan Şerb. Într-o scurtă notiţă finală - „Epilog" - Tache Papahagi face câteva precizări importante: lucrarea a fost redactată în anii 1947-1948, prima ei parte fiind un curs universitar („prost litografiat" - notează autorul) ţinut în acei ani. „Adaosurile explicative, documentare şi bibliografice făcute după 1948, nu au modificat cu nimic osatura redactărei încheiate în menţionatul an"[26]. Nu ştim dacă Mihai Pop cunoştea cursul litografiat al fostului său profesor - întotdeauna când se referea la el îi zicea „Pro-

---

[25] Tache Papahagi, *Poezia lirică populară*, Editura pentru Literatură, 1967, 589 p. (redactor responsabil: Ioan Şerb).

[26] Tache Papahagi, *op. cit.*, p. 583.

fesorul", ca şi lui Caracostea sau lui Densusianu, uneori şi „bătrânul Papahagi", ceea ce indica o distanţare faţă de cel care făcuse studii de teren serioase chiar în Maramureşul natal şi ale cărui lecţii tânărul student le învăţase bine. Dar în 1960 optica fostului student, cu specializări la Praga, Varşovia, Cracovia, Bonn (1929-1934)[27], unde îi audiase sau îi citise pe M. Murko, P. Bogatârev, R. Jakobson, şi cu importante stagii în campaniile sociologice ale Şcolii Gusti, alături, în primul rând de C. Brăiloiu, se schimbase.

Ca atare, la nivelul discursului, sunt diferenţe sesizabile între felul în care scria „bătrânul Papahagi" (n. 1892 - m. 1977) şi fostul său student, trecut şi el, în 1960, de 50 de ani, nu numai sub aspectul ignorării aproape totale a aspectului comparatist, care domină stufoasa cercetare a lui Papahagi, ci şi sub aspectul unor poziţii teoretice distincte, de la orientarea etnopsihologică a celui dintâi la o poziţie sociologist-funcţionalistă, la cel de-al doilea.

De notat că, reluat, după şapte ani, în ediţia din 1967, textul „Prefeţei" a suferit prea puţin modificări şi nu neapărat în sensul eliminării sau dezicerii de formulele anului 1960. Cum se explică această „consecvenţă", ca să zicem aşa? Aici s-ar putea să fi intervenit „lenea la scris" proverbială a Profesorului sau alte proiecte care îl vor fi îndepărtat de studiul liricii populare, pentru că în respectivul interval de timp - 1960-1967 - Mihai Pop a contribuit la elaborarea volumul I din tratatul de *Istoria literaturii române*[28] din al cărui comitet de redacţie, condus de acad. Al. Rosetti, în calitate de redactor responsabil, făcuse parte, alături de prof. univ. I. Pervain, ambii redactori responsabili adjuncţi, secretar fiind conf. Al. Piru. Tratatul era elaborat sub îndrumarea unui „comitet general de coordonare" al cărui redactor şef era acad. G. Călinescu.

Intenţiile, obiectivele acestei sinteze de istorie literară, prima de după „Eliberare", sunt prezentate succint în „Prefaţă" unde, sub semnătura colectivă „Comitetul general de coordonare şi Comitetul de redacţie al volumului I", se scrie: „Partea întâi a prezentului volum e consacrată folclorului, întrucât în ţările româneşti, ca la mai toate popoarele, literatura populară este mai veche decât cea cultă, punctul de plecare şi modelul ei permanent. Partea despre folclor conţine o

---

[27] Mihai Pop, *Arhiva de folclor... la şura de fân*, în Zoltán Rostás, *Sala luminoasă. Primii monografişti ai Şcolii gustiene*, Editura Paideia, 2003, p. 349: „În '28 m-am dus la Praga, şi atunci am putut să profit şi de lingvistica structurală, şi de literatura rusă de specialitate care era acolo accesibilă - ceea ce la noi nu era -, şi de folcloristica funcţională şi aşa mai departe...".

[28] *Istoria literaturii române. Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400-1780)*, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1964.

expunere istorică generală insistând îndeosebi asupra literaturii populare orale din perioada feudală, rămânând ca în volumele următoare ale tratatului să se reia în discuție piesele databile, la locul potrivit (ca de pildă folclorul nou de după 23 August 1944), în volumul al V-lea”[29].

În volumul I, Mihai Pop semnează, singur, capitolul „Vechi atestări istorice. Genuri și specii”, p. 11-16, și, în colaborare cu Dumitru Pop și Valeriu Ciobanu, cap. „Poezia obiceiurilor”, p. 16-67.

Din perspectiva cercetării folcloristice, mai interesante sunt mențiunile cu privire la „genurile și speciile” folclorului. Trebuie să ținem mereu seama de faptul că acest capitol de folclor se află în deschiderea unui tratat de *istoria literaturii române,* supervizat de G. Călinescu, autorul celebrei *Istorii a literaturii române de la origini până în prezent* (1941) și semnatar, în încheierea secțiunii de literatură populară, al studiului *Arta literară în folclor,* în deschiderea căruia lansează un atac violent împotriva „funcționaliștilor” și „sincretiștilor”, care ar face „dificultăți tenace acelor care vor să guste literar poezia populară”. Constrângerilor ideologice, semnalate în comentariul nostru cu privire la „Prefața” de la *Flori alese...,* le iau locul, acum, unele constrângeri doctrinare, de doctrină literară sau de estetică a literarului. Niciunul dintre colaboratori la capitolul de „Folclor literar românesc” (Mihai Pop, Dumitru Pop, Valeriu Ciobanu, Gh. Vrabie, Ion Mușlea, V. Adăscăliței, Corneliu Bărbulescu, Adrian Fochi, Sabina Stroescu, Al. Amzulescu, I. C. Chițimia, Ovidiu Papadima, Emilia Comișel, P. Ruxăndoiu, M. Buga - în ordinea în care numele lor apar în cuprinsul respectivei secțiuni) nu ar fi îndrăznit să se „încontreze” cu Academicianul G. Călinescu, dominator, imprevizibil, „iute la mânie”.

Cu toate acestea, fără să fie vorba, în niciun fel, de o frondă, de o opoziție față de „cuvântul de ordine” care aparținea inechivoc „divinului critic”, Mihai Pop tratează „genurile și speciile” literaturii populare de pe poziții folcloristice, încheind excursul introductiv astfel: „Creația populară fiind înfățișată în cadrul unui tratat de istorie literară, este natural ca accentul să cadă asupra valorii ei poetice. [...] Totuși, natura însăși a anumitor creații populare, și înainte de toate a poeziei cântate, care reprezintă o bună parte a poeziei noastre populare, cere ca în explicarea momentelor literare să atragem atenția și asupra caracterului sincretic, acolo unde cântecul, dansul sunt strâns legate de textul oral”.

---

[29] *Idem*, p. 7.

Capitolul despre „Poezia obiceiurilor", scris în colaborare de Mihai Pop, Dumitru Pop şi Valeriu Ciobanu, deschide o problemă de „paternitate" (dacă nu suntem, cumva, în faţa unei probe de „creaţie plurală"!) asupra căreia nu îmi propun să mă opresc acum.

Anul 1964 a marcat, pentru folcloristica românească, mai multe izbânzi; alături de capitolul de „Folclor literar românesc", comentat mai înainte, în acelaşi an văd lumina tiparului alte două lucrări fundamentale, datorate lui Adrian Fochi, *Mioriţa,* şi lui Al. I. Amzulescu, *Balade populare româneşti.* 3 vol., EPL, 1964.

Dar pentru Mihai Pop, experienţa colaborării la tratatul academic de *Istoria literaturii române* era un capitol încheiat. Doi ani mai târziu vedea lumina tiparului volumul *Studii de poetică şi stilistică,* apărut sub îngrijirea unui Comitet de redacţie alcătuit din Tudor Vianu (decedat în 1964), Acad. Prof. Al. Rosetti şi Prof. Mihai Pop, Secretar - Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, 1966, care aduna, în cele 481 de pagini ale sale, studii şi articole elaborate de membrii Cercului de Poetică şi Stilistică adunaţi sub egida Centrului de Cercetări Fonetice şi Dialectale al Academiei R.S.R. în colaborare cu Institutul de Etnografie şi Folclor al aceleiaşi Academii. Semnează, alături de cele trei nume grele ale lingvisticii, esteticii literare şi folcloristicii româneşti, tineri cercetători (doar Boris Cazacu [1919-1987 - n.r.] şi G. Tohăneanu [1925-2008 - n.r.] făceau parte dintr-o generaţie intermediară, să zicem), universitari (Liliana Ionescu, Pavel Ruxăndoiu, Mihai Zamfir, Mihaela Mancaş, Virgil Nemoianu, Sorin Alexandrescu etc.) şi cercetători (Radu Niculescu, Sanda Golopenţia-Eretescu, Valeriu Rusu, Constantin Eretescu, Toma Pavel) dintre care unii au ales, în anii următori, calea exilului, făcând frumoase cariere ştiinţifice în ţările de adopţie.

Secţiunea „Folclor" se deschide cu studiul lui Mihai Pop, *Perspective în cercetarea poetică a folclorului*[30], contribuţie teoretică de mare însemnătate în orientarea studiilor româneşti despre literatura orală. Este un text esenţial care, alături de *Caracterul formalizat al creaţiilor orale*[31], apărut un an mai târziu, indică o schimbare limpede în discursul ştiinţific al creatorului de şcoală din folcloristica românească de după război, o orientare cu adevărat „nouă", o deschidere către orizonturile europene (vest-europene) şi americane via Moscova sau Petersburg, dacă avem în vedere descoperirea, de către

[30] *Studii de poetică şi stilistică,* EPL, 1966, p. 41-47, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc,* I, 1998, p. 89- 94.

[31] „Secolul 20". Revistă de literatură universală editată de Uniunea Scriitorilor din Republica Socialistă România, nr. 5, 1967, p. 155-161, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc,* I, 1998, p. 160-169.

occidentali, a „scrierii profetice" a lui Vladimir Propp, *Morfologia basmului* (1928), şi a lingvisticii structurale, ale cărei principii fuseseră atrase în câmpul cercetării folclorului de către R. Jakobson şi P. Bogatârev în studiul lor, de asemenea profund înnoitor, *Folclorul ca o formă particulară a creației* (1929). De fapt, autorii citați în articolul din 1966 sunt C. Brăiloiu cu *Le vers populaire roumain chanté* (1954), G. Călinescu cu *Arta literară în folclor* (1964), text „canonic" la vremea respectivă, Roman Jakobson cu *Lingvistică și poetică. Aprecieri retrospective și considerații de perspectivă,* tradus în româneşte în 1964, Ladislau Gáldi, cu *Esquisse d'une histoire de la versification roumaine,* 1964, şi Cl. Lévi-Strauss cu *La structure des mythes din Anthropologie structurale,* 1958. În studiul din „Secolul 20" (1967), conținând o secțiune intitulată „Introducere în structuralism", celor citați mai sus li se adaugă numele lui M. Bense, Klaus Baumgarten, A. B. Lord ş.a., iar în text se fac referiri la formaliştii ruşi (Trubețkoi, Jakobson şi Bogatârev, N. A. Vesselovski, V. I. Propp), puțin cunoscuți la vremea respectivă la noi, dar față de care Mihai Pop îşi va arăta o constantă aderență[32].

Cele două studii ale lui Mihai Pop, *Perspective în cercetarea poetică a folclorului* (1966) şi *Caracterul formalizat al creațiilor orale* (1967), reprezintă o piatră de hotar în cercetarea folcloristică românească. Noua direcție a fost îmbrățișată cu entuziasm de tânăra generație de folclorişti care se revendică din „Şcoala Mihai Pop", dar chiar şi cei care nu-i împărtăşeau ideile au acceptat provocarea şi au încercat să țină pasul cu ele, să se „alinieze" la noile orientări care vizau o reintrare „în rândul lumii", după lunga perioadă de izolare a celor peste două decenii de „democrație populară", proletcultism, sovietizare etc.

În deceniile următoare, ajutat de excepționala sa longevitate şi de o claritate a gândirii care nu l-a părăsit până în ultimii ani de viață, Profesorul a mai făcut câteva mişcări înnoitoare către semiotică, teoria comunicării, antropologie, contextualism, mişcări neostentative, dar sesizabile de oricine citeşte cu atenție scrierile lui, nici atât de puține cum susțin detractorii, nici prea multe, cum îi contrazic zeloşii săi apărători, dar - cu siguranță - pline de sens, rezistente, fructuoase. Volumul acesta, care se opreşte înainte de anul 1970, vrea să fie un argument în acest sens şi un omagiu postum adus Maestrului la centenarul naşterii sale.

(Prefață la Mihai Pop, *Folclor românesc,* vol. III. Ediție îngrijită şi Notă asupra ediției de Nicolae Constantinescu, Adrian Stoicescu şi Rodica Zane. Editura Universității din Bucureşti, 2007, p. 7-21)

[32] Vezi *Ce este literatura?* Antologie şi prefață de Mihai Pop. Note şi indici de Nicolae Iliescu şi Nicolae Roşianu, Editura Univers, Bucureşti, 1983.

Dimensiunea europeană a gândirii etnologice româneşti: D. Caracostea şi P. Caraman

Că Academia Română a jucat un rol de prim rang în promovarea studiilor de folclor încă de la primele mijiri ale interesului conştient pentru această parte inalienabilă a spiritualităţii româneşti e un fapt de necontestat şi demonstrat ca atare într-un important număr de studii mai vechi[1] şi mai noi[2] consacrate problemei.

Că Academia Română, prin unii dintre cei mai prestigioşi membri ai săi, a iniţiat proiecte majore pentru cercetarea culturii populare (*corpus*-ul, bibliografii, tipologii, serii monografice etc.) constituie, de asemenea, o realitate bine cunoscută.

Că sub cupola Academiei au fost consacrate, prin încununarea cu premiile înaltului for ştiinţific, unele dintre cele mai valoroase lucrări în acest domeniu se poate susţine simplu urmărind palmaresul premiilor academice din ultimii o sută şi ceva de ani.

Ceea ce trebuie, poate, încă mai bine pus în valoare este caracterul de pionierat al multor idei teoretice formulate de academicienii-folclorişti în discursurile lor de recepţie, ca şi în scrieri pregătitoare sau subsecvente momentului primirii lor ca membri ai Academiei Române, pionierat care - fără a cădea în exagerări protocroniste - atestă limpede racordarea gândirii folcloristice

---

[1] Vezi I. Muşlea, *Academia Română şi folclorul*, în „Anuarul Arhivei de Folclor" (AAF), I, 1932; Idem, *Bibliografia lucrărilor cu caracter folcloric şi etnografic publicate de Academia Română*, AAF II, 1933; Ovidiu Bârlea, *Academia Română şi cultura populară*, în „Revista de Etnografie şi Folclor" (REF), nr. 5-6, 1966.

[2] Vezi Nicolae Constantinescu, *Folclorul în discursurile de recepţie la Academie*, „Analele Universităţii Bucureşti - Limba şi literatura română", (AUB), anul XIX, nr. 1, 1970; Alexandru Dobre, *Simion Florea Marian la Academia Română*, „Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice", seria IV, II (1972), Editura Academiei, 1979; Idem, *Alexandru Odobescu folclorist. Aspecte inedite*, REF, tomul 30, nr. 2, 1985; Idem, *Academia Română şi folcloristica naţională*, „Proverbium Dacoromania", 2, Drobeta-Turnu Severin, 1987; Idem, *Academia Română, promotoare a valorificării tezaurului spiritual al poporului nostru*, „Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte", Seria IV, VIII (1986), Editura Academiei, 1987; Idem, *Folclorişti la Academia Română: Artur Gorovei*, REF, tomul 37, nr. 3, 1992; Idem, *Constantin Brăiloiu la Academia Română*, în „REF", tomul 39, nr. 3-4, 1994; Nicolae Constantinescu, *Elemente de teorie folcloristică în discursurile de recepţie la Academia Română*, „Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte", seria IV, tomul VIII, Editura Academiei, 1986.

românești la cele mai avansate orientări din folcloristica europeană pe care, uneori, le chiar anticipează.

Așa cum este îndeobște acceptat, tripticul B. P. Hasdeu - Ov. Densusianu - D. Caracostea constituie adevărata coloană vertebrală a științei românești a folclorului. Meritele de întemeietor ale celui dintâi, de deschizător de drumuri ale celui de-al doilea, de făuritor al instrumentelor de lucru, ale celui de-al treilea, prin care, de fapt, se validează existența unei discipline științifice, au fost puse în lumină atât în sintezele de istorie a folcloristicii românești[3], cât și în studiile sau materialele speciale consacrate fiecăruia dintre aceștia[4].

Am arătat, cu altă ocazie, cât de aproape au fost, ca mod de a gândi creația populară, folcloriștii și etnologii români din anii '30 ai acestui secol de școala funcționalistă, cum se regăsesc, în scrierile lui C. Brăiloiu, Al. Dima, D. Caracostea ideile formulate de R. Jakobson și P. Bogatârev în studiul lor fundamental, *Folclorul ca o formă specială a creației* (1929)[5].

În ceea ce îl privește pe D. Caracostea, din stufosul său discurs de recepție, *Ion Bianu și problemele bibliografiei române*, rostit în ședința solemnă din 23 mai 1941, dar nepublicat în „Analele Academiei" la vremea respectivă, ci mult mai târziu, abia în 1982, după manuscrisul redactat și revizuit de autor în mai 1948[6] reținem doar capitolul al VIII-lea referitor la corpusul baladei populare/poporane din care se degajă o parte a concepției sale despre folclor în general și despre problema clasificării/tipologiei acestuia în general.

Chiar dacă discursul de recepție nu a fost publicat la data zicerii sale, ideile conținute în acesta se identifică lesne în studii apărute

---

[3] Vezi Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română*, EPL, 1968; Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, 1974.

[4] Vezi, cu titlu de exemplu, I. C. Chițimia, *B. P. Hasdeu și problemele folclorului*, în vol. *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, 1968; Ovidiu Bârlea, *B. P. Hasdeu și folclorul*, în I. Mușlea - O. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, 1970; Marin Bucur, *Ovid Densusianu*, Editura Tineretului, 1967; Ovidiu Bârlea, *Prefața* la D. Caracostea, *Poezia tradițională română. Balada poporană și doina*, Ediție critică de D. Șandru. Prefața de O. B., 2 vol., EPL, 1969 etc. Mult după ce acest articol fusese redactat și prezentat sub forma unei comunicări în cadrul sesiunii științifice a Comisiei de Folclor a Academiei Române din 1996, constat cu bucurie apariția unei amplu studiu recuperator datorat tinerei cercetătoare Ioana Bot, *D. Caracostea, între folclor și antropologie*, AAF, XV-XVII (1994-1996), Editura Academiei Române, 1997, p. 203-244; de asemenea, Ioana Bot, *De la „personalitate" la „caracter". Evoluția ideilor literare ale lui D. Caracostea. I O perspectivă diacronică. Argumente și alegorii*, în „Limbă și literatură", Societatea de Științe Filologice din România, Anul XLII, Vol. I, 1997, p. 77-85.

[5] Vezi Nicolae Constantinescu, *Un deziderat al cercetării folcloristice actuale: redefinirea conceptelor*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul I (1987), Editura Academiei, 1990, p. 77-83.

[6] Ovidiu Bârlea, *Prefața* la D. Caracostea, *Studii critice*. Ediție îngrijită, prefață, tabel cronologic și bibliografie de O. B., Editura Albatros, 1982, p. XII-XIII.

imediat după rostirea acestuia, precum *Ce ne este cântecul poporan* care a văzut lumina tiparului în octombrie 1941, dar care, cert, a fost elaborat cu mult înainte, poate în aceeaşi perioadă cu discursul de recepţie, precum şi în scrieri care premerg cu mult discursul propriu-zis.

Adoptând perspectiva organicistă („identificarea şi rânduirea lor [a baladelor - n.n. N.C.] trebuie să le înfăţişeze ca feţe multiple ale unei viziuni organice a lumii"[7]) Caracostea depăşeşte fragmentarismul, atomismul cercetărilor anterioare („baladele nu sunt aspecte izolate") şi subliniază importanţa relaţiei interpret-receptor („public"), de fapt a *contextului situaţional* în care are loc comunicarea, performarea, acesta condiţionând funcţia şi semnificaţia mesajului ca atare: „Astfel se defineşte sensul fiecărei plăsmuiri, precum şi configuraţia totală văzută funcţional, potrivit mentalităţii poporane"[8]. Reluată în studiul menţionat mai sus, ideea capătă mai multă consistenţă şi pondere: „A vedea funcţional plăsmuirile poporane înseamnă a le integra în viaţa comunităţii aşa încât, dincolo de orice plăsmuire, să poţi intui rostul ei condiţionat de vârstă şi sex, situaţie socială, poziţie faţă spaţiul care modelează optica, faţă de ritmul anotimpurilor legat de cel al sărbătorilor păstrătoare a[le] străvechilor viziuni mitice etc."[9]

Nu ştim cu certitudine dacă profesorul D. Caracostea avea ştiinţă, la data respectivă, direct, despre studiul menţionat al lui R. Jakobson şi P. Bogatârev, apărut într-un volum omagial, în limba germană, în Olanda[10], dar este sigur că ideile studiului celor doi „pluteau", cum se spune, în aerul vremii. Astfel, dicotomia saussureană *langue/parole*, pe care se întemeiază studiul sus-amintit răzbate evident din rândurile scrise în 1941 de academicianul de la Bucureşti: „După cum *limba* prezintă aspecte constante, dar în acelaşi timp, în fiecare clipă a *vorbirii* noastre, este şi o creaţiune individuală mereu reînnoită în care apar tendinţele de prefaceri viitoare, tot astfel şi cântecul poporan. Cercetarea materialului nostru se cuvine deci să ţie seamă deopotrivă şi de *schema constantă,*

---

[7] D. Caracostea, *Ion Bianu şi problemele bibliografiei române*, în vol. *Studii critice*, p. 164.
[8] *Idem.*
[9] D. Caracostea, *Ce ne este cântecul poporan*, în „Revista Fundaţiilor Regale",VIII (1941), nr. 10; republicat în D. Caracostea, *Poezia tradiţională română*, 1969, vol. II, p. 72-73.
[10] R. Jakobson - P. Bogatârev, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, „Verzaameling van Opstellen door. Oud-leerlings en Bevriende Vangenooten" Donum Natalicium Schrijnen, 3, Nijmegen-Utrecht, 1929; trad. rom., *Folclorul ca formă specifică a creaţiei*, în vol. *Ce este literatura? Şcoala formală rusă*. Antologie şi prefaţă de Mihai Pop, Editura Univers, 1982, p. 462-472.

tradițională, dar și de *înnoirile individuale*"[11]. Regăsim aici clar exprimat principiul de bază al diferenței dintre model și variante și dintre statutul creației populare în raport cu creația cultă, „de autor" formulat, în 1929, de Jakobson și Bogatârev în acești termeni: „Alături de actul de vorbire individual - *parole* după terminologia lui Ferdinand de Saussure - lingvistica modernă cunoaște și limba (*langue*), adică totalitatea deprinderilor însușite de o anumită colectivitate cu scopul de a asigura înțelegerea vorbirii. În cadrul acestui sistem tradițional al interacțiunilor verbale dintre oameni, vorbitorul poate introduce modificări de ordin individual; ele însă pot fi interpretate doar ca niște abateri individuale de la limbă (*langue*) și numai în raport cu aceasta. Modificările respective devin fapte de limbă (*langue*) numai după ce colectivitatea, ca purtător al acestei limbi (*langue*), le sancționează, însușindu-le ca elemente de uz general"[12].

Pornind de la premise izbitor de asemănătoare, discursul științific al profesorului de la București dezvoltă pe parcurs idei la fel de apropiate, mergând până la identitate cu cele ale lui Jakobson și Bogatârev. Se insistă, cum am menționat, asupra *funcționalității* cântecului poporan (creației folclorice, în general); chiar poezia lirică, „oricât de individuală ar părea, trebuie să fie privită funcțional"[13]. Chiar dacă, principial, Caracostea se separă de cei doi în ceea ce privește raportul artă/literatură populară („poporană") - artă/literatură cultă, formula „între poezia poporană și cea cultă nu este deosebire de esență, ci numai de grad" opunându-se, într-un fel, considerării folclorului „ca formă specifică a creației", savantul român anticipează, cu un deceniu și jumătate, similitudinile limbă-creație populară și relația individ-colectivitate, esențială pentru înțelegerea specificului poeziei folclorice: „Dar, după cum limba, tot așa și poezia nu este numai expresie individuală, ci și un bun social și, ca atare, condiționată de loc și îngrădită în timp. /.../ Privită sub *aspectul estetic viu*, poezia poporană e plăsmuire individuală și trebuie înțeleasă ca atare; privită ca *bun social* ea este dezvoltare, istorie și trebuie să fie lămurită ca atare"[14].

---

[11] D. Caracostea, *Ce ne este cântecul poporan* [1941], *loc. cit.*, p. 71.
[12] R. Jakobson - P. Bogatârev, *op. cit.*, *loc. cit*, p. 462.
[13] D. Caracostea, *Idem*, p. 71.
[14] Idem, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia. Obiecțiile D-lui Densusianu. Totalizări* [1924], în *Poezia tradițională română*, 1969, vol. I, p. 193.

Situarea comunicării de tip folcloric într-un *context* reprezintă o altă dimensiune majoră a modernității gândirii lui D. Caracostea. Performarea cântecului (epic, în cazul în speță) presupune existența celor doi factori inalienabili ai comunicării - emițătorul și receptorul: „Balada însă, ca întreaga epică, nu poate fi concepută fără două elemente: cântărețul și publicul. Acesta impune cântărețului anumite limite din care nu poate să iasă, oricâtă putere de inventivitate ar avea”[15]. Este punctat cu precizie, aici, rolul colectivității, al „publicului” ca reprezentant al tradiției, în condiționarea interpretului, ca purtător al inovației, în termeni perfect omologabili celor din studiul amintit al lui R. Jakobson și P. Bogatârev. Capacitatea „publicului”, ascultătorilor de a limita inovația spre care ar fi tentat interpretul de balade sau de a-l „corecta” în anumite ocazii („Am cunoscut cazuri - scrie D. Caracostea - în care cântărețul era rectificat la petreceri, semnalându-se fragmente care nu plăceau”) reprezintă tocmai o formă de manifestare a ceea ce autorii menționați numesc *cenzura preventivă*: „...existența unei opere folclorice presupune existența unei colectivități care să și-o însușească și s-o sancționeze. În cercetarea folclorului trebuie să avem permanent în vedere *cenzura «preventivă» a colectivității* (subl. aut.)”[16].

Să notăm aici că nici *Cours de linguistique generale* (Paris, 1916) de Ferdinand de Saussure, nici studiul *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* (1929) n-au avut un ecou imediat în epocă, fiind „recuperate” ceva mai târziu, de orientarea structuralistă, în anii ’50-’60 ai acestui secol, încât felul în care gândea D. Caracostea folclorul în anii ‘30-’40 indică o viziune de avangardă, o poziție de antemergător, de deschizător de drumuri în folcloristica timpului.

În favoarea dimensiunii europene a gândirii folcloristice/etnologice a lui D. Caracostea pledează și perspectiva din care sunt definite *tipurile* baladei poporane, „pornind de la situațiile cele mai elementare și urcându-se treptat la cele mai largi”. Avem aici, dacă nu un reflex direct, atunci o intuiție afină cu aceea a lui André Jolles din *Einfache Formen* (1930), savantul român intuind, ca și omologul său vest-european, transformările „formelor simple” din folclor în „formele dezvoltate” ale literaurii culte. Deși numele lui Jolles nu apare în scrierile lui Caracostea, sintagma *forme simple* și

---

[15] Idem, *Ce ne este cântecul poporan* [1941], în *Poezia tradițională...*, 1969, vol. II, p. 71.
[16] R. Jakobson - P. Bogatârev, *op. cit.*, *loc. cit.*

chiar denumirea unora dintre acestea apar explicit în text: „Un însemnat pas în investigaţiile de folclor literar a fost ideea de a cerceta morfologia formelor simple: povestiri tradiţionale, ceea ce germanii numesc *Sage*, legende, mituri, întâmplări memorabile, basme etc."[17]. Mai mult, apărând poziţia lui Bedier cu privire la variante ca „forme ireductibile", Caracostea se apropie simţitor de punctul de vedere al lui A. Jolles care găsea că „limba are o capacitate inerentă de a transforma cuvintele în forme, în împrejurări precise. Acest proces este o activtate mentală (*Geistesbeschaftigung*); cuvintele se cristalizează în forme centrate în jurul unor câmpuri semantice (*Bedeutungsfeld*); un gen este transformat în altul nou, adesea mai complex, tip care corespunde ca înţeles cu un tip anterior"[18]. La rîndul său, savantul român punea problema în termeni tulburător de apropiaţi: „În studiul acestor forme simple... nu s-a luat de ajuns în consideraţie că, după cum limba nu este *ergon*, un *nunc stans,* ci energie, tot astfel şi în formele simple trebuie să urmărim sâmburele creator în dezvoltarea lui"[19]. Şi, într-un alt context: „Ca şi limba, poezia poporană este energie creativă în sens de creativitate. De câte ori un cântăreţ sau un povestitor zice o creaţiune poporană, de atâtea ori este nu numai receptiv, purtător al unui bun tradiţional, dar şi plăsmuitor. În definiţia poeziei poporane, aceasta este una din caracteristicile esenţiale"[20].

Evident, în tentativa de a demonstra europenismul gândirii teoreticianului român nu putem face abstracţie de fundalul epocii, de ideile acesteia care se regăsesc pregnant în scrierile lui D. Caracostea. Dacă putem doar să presupunem o cunoaştere directă a formalismului rus sau a Cercului lingvistic de la Praga, direcţia *morfologică*, dominantă în lingvistica/stilistica/poetica europeană îi va fost desigur bine cunoscută profesorului bucureştean, care face trimiteri ample la studiile lui B. Croce şi mai ales K. Vossler, iniţiatorii noii metode, ca refuz al istorismului, pe care îl repudiază şi Caracostea[21], dar şi al metodei Şcolii finlandeze, de care se

---

[17] D. Caracostea - O. Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice,* Editura Minerva, 1971, p. 173.
[18] Cf. Dan Ben-Amos, *Introduction* la *Folklore Genres*. Edited by..., University of Texas Press, Austin &London, 1976, p. XXVIII.
[19] D. Caracostea - O. Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*..., p. 173.
[20] D. Caracostea, *Mioriţa* [Inedit - 1956, dar datând din 1915, căci, scrie autorul, „La data apariţiei primului capitol (*Mioriţa în Moldova*, în «Convorbiri literare», 1915), întreaga lucrare era isprăvită", *op. cit.*, p. 15], în *Poezia tradiţională*..., vol. I, p. 18.
[21] Pentru rolul lui K. Vossler în formarea autorului, vezi D. Caracostea, *Mioriţa în Moldova, Muntenia şi Oltenia*..., în *Poezia tradiţională*..., vol. I, Nota 1, p. 174-175; vezi şi trimiterea la Oskar Walzel, a cărui scriere *Gehalt und Gestalt im Kunstwerke des Dichters* [1924], *Idem*, p.189, Nota 1, 2.

dezice, de asemenea, deşi recunoaşte în „Antti Aarne [pe] cercetătorul care a făcut mult pentru studiul basmului şi a dat directive şi instrumente de studiu care au intrat în practica internaţională”[22].

Formaţia lingvistică a autorului îşi pune amprenta asupra studiilor folcloristice; explicarea variantelor din folclor prin trimiterea la raportul sunet-fonem, din fonologie, indică situarea cercetătorului român pe poziţii extrem de avansate: „Strict vorbind, chiar şi în graiul nostru zilnic, fiecare cuvânt nu e pronunţat de două ori la fel, este o variantă. Ceva mai mult: înseşi sunetele limbii prezintă variaţii, acelaşi sunet reprezentând felurite nuanţe, pe care le înregistrează aparatul şi le distinge urechea experimentată. La fel şi în creaţiile folclorice, oricât de credincios tradiţionale ar părea. Cercetări asupra cântăreţilor şi povestitorilor poporani au dovedit că acelaşi ins zice în chip felurit acelaşi basm sau aceeaşi baladă”[23]. Desigur, cum zice autorul însuşi, „chestiunea variantelor în folclor este gingaşă”, dar modul cum o tratează indică perfecta înţelegere a *procesului* apariţiei acestora, a specificului lor în raport cu variantele din arta (literatura) cultă, deşi accentul cade, în ambele cazuri, asupra *performerului*, subliniindu-se „poziţia autoritară a cântăreţilor”.

Relaţia dintre variante şi tipuri, esenţială pentru demersul clasificator urmărit de autor, este, la rândul său, scrisă în termeni demni de reţinut. Influenţat, poate, de *gestaltism*-ul epocii, Caracostea transferă principiile acestuia din sfera psihologiei în sfera creaţiei, insistând asupra *configuraţiei, sistemului* poeziei poporane: „Baladele nu sunt aspecte izolate; de aceea, identificarea şi rânduirea lor trebuie să le înfăţişeze ca feţe multiple ale unei viziuni organice a lumii. [...] Cu toată multilateralitatea ei formală, provenită din faptul că adesea în ea trăiesc nediferenţiat felurite genuri ale poeziei, în definiţie trebuie să ne călăuzim de formele cele mai pregnante. În chip obişnuit, acestea înfăţişând o tensiune între doi agenţi, atât denumirea, cât şi, mai ales, clasificarea trebuie să ţină seama de firea, poziţia socială a eroilor şi de natura conflictului. Astfel se defineşte sensul fiecărei plăsmuiri, precum şi *configuraţia totală văzută funcţional, potrivit mentalităţii poporane*” (s. n.- N. C.)[24]. Căutând elementul ordonator al configuraţiei, D. Caracostea se arată nemul-

---

[22] D. Caracostea, *Balada poporană română. Curs ţinut în anul 1932-1933*, în *Poezia tradiţională...*, 1969, vol. II, p. 9.

[23] Idem, *Mioriţa, op. cit.*, p.10.

[24] Idem, *Ion Bianu şi problemele bibliografiei române*, în *Studii critice*, 1982, p.164.

țumit de rezultatele Școlii finlandeze („Cât privește tipologiile inițiate de A. Aarne, acestea au ca scop recunoașterea motivelor, nu organizarea lor pe un temei de diviziune unitar"[25]), ca și de cataloagele întocmite pe alte criterii. Conștient de dificultatea alcătuirii unei tipologii în zona mișcătoare și complexă a creației artistice („Este lucru gingaș să dai o sistematică în domeniul vieții spirituale, mai ales când este vorba de lumea fanteziei"), Caracostea găsește, totuși, și în acest spațiu, anumiți „factori organizatori", indispensabili operației de clasificare, indexare, tipologizare: „Constanta care în lumea animalelor și a plantelor este speța apare în domeniul creațiunilor poporane sub forma de *tip*, o categorie în care asemănările sunt mai mari decât deosebirile"[26]. În acest punct, academicianul din 1941 se întâlnește cu un alt mare contemporan al său, Mircea Eliade, care comenta entuziasmat teoria clasificatoare a biologului și speologului Emil Racoviță, după care „la taxonimie ne peut être que de la phylogenie appliquée". „Făcând într-adevăr «istorie» naturală - comentează Mircea Eliade - doctorul Emil Racoviță înlocuiește noțiunea de specie prin aceea de neam. Înlocuiește o concepție statică - distribuția geografică (spațiul) - printr-o concepție dinamică: desfășurarea neamului în timp"[27]. Rezervele formulate de D. Caracostea la adresa cataloagelor internaționale de basme, de tipul celui realizat de Antti Aarne, sau, pentru materialul românesc, de Adolf Schullerus își au temeiul tocmai în această viziune *dinamică* asupra tipurilor în folclor: treceri dintr-o categorie în alta, transformări, modificări, într-un cuvânt - viață. „Atât edițiile, cât și studiile de literatură poporană, chiar și cele mai bune străine, prezintă neajunsul că materialul, nefiind grupat unitar, tipurile nu se definesc lămurit. Încadrate însă în ansamblul lor firesc, figurile care uneori păreau stranii sau întâmplătoare, dobândesc ceva din înfățișarea lucrurilor familiare și își dezvăluie funcțiunea"[28]. O obsesie a autorului, sistemul clasificator propus în discursul de recepție din 1941, publicat abia în 1982, se configurase încă din cursurile mai vechi ale profesorului D. Caracostea și căpătase o formă finală în *Schiță tipologică a baladei poporane românești*, în „Langue et litterature", IV (1948), care se află la baza studiului *Problemele*

---

[25] *Idem.*
[26] *Ibidem.*
[27] Mircea Eliade, *Speologie, istorie, folclor* în *Fragmentarium*, 1939, republicat în *Drumul spre Centru*. Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Editura Univers, 1991, p. 114.
[28] D. Caracostea, *I. Bianu..., op. cit.*, p. 166.

tipologiei folclorice (continuat de O. Bârlea şi publicat în 1971). De o noutate absolută, acest „principiu social" de clasificare a baladelor româneşti, rezultă „din însăşi natura fondului": „Plecând de la formele cele mai simple şi ţinând seama de raporturile care există între «agenţi» şi situaţia pe care o ocupă în cadrul grupurilor sociale, constatăm că tipurile baladei pot să se grupeze astfel, din cauza complexităţii crescânde a raporturilor pe care eroii le întreţin cu cei care îi înconjoară Primul grup cuprinde diversele raporturi care unesc iubitul cu iubita, fata tânără cu flăcăul. Urmează grupurile părinţi şi copii; soţ şi soţie; frate şi soră; soacră şi noră; naş şi fin. Principiul unei clasificări sociale este tot atât de evident ca şi cel al unei complexităţi crescânde"[29]. El poate fi extins, cu folos, la întreaga creaţie folclorică şi chiar la cea cultă, cum o spune Caracostea însuşi: „Cu modificările şi întregirile arătate, sistemul clasificator se extinde la toate domeniile, atât ale poeziei poporane cât şi ale celei culte"[30]. Cât priveşte „deficienţa surprinzătoare", constând în ignorarea, de către folclorişti, dar şi de către criticii literari a „complexului familial", sunt semne de îndreptare, venite mai ales din partea folcloriştilor orientaţi antropologic[31], dimensiune de asemenea neglijată a operei lui Caracostea însuşi.

Revenirea, periodică, la textele fundamentale ale disciplinei - şi discursurile de recepţie la Academia Română aparţin sigur acestora - departe de a le banaliza, constituie un exerciţiu de lectură dintre cele mai profitabile şi instructive, căci cu fiecare recitire, textul, chiar şi cel ştiinţific, îşi adânceşte sensurile şi descoperă altele noi, pe care lecturile anterioare nu le-au sesizat sau cărora nu le-au dat atenţia cuvenită. Examinat acum, la peste 55 de ani de când a fost pronunţat, discursul de recepţie al lui D. Caracostea, ale cărui idei

---

[29] Idem, *Schiţă tipologică a baladei poporane româneşti* (1948), în *Poezia tradiţională...*, 1969, vol. II, p. 384; vezi şi *I. Bianu şi problemele...*, în *Studii critice*, 1982, p. 165: „Alcătuind un repertoriu de toate tipurile baladei poporane române şi grupându-le conform naturii lor, aşa încât să avem o privire de ansamblu a imaginilor şi situaţiilor, tipurile se rânduiesc de la sine în grupuri, potrivit situaţiei sociale a agenţilor. Pornind de la situaţiile cele mai elementare şi urcându-ne treptat la cele mai largi, tipurile se organizează astfel [...]".

[30] Idem, *Doina. Origine - Artă - Clasificare*, în *Poezia tradiţională*, 1969, vol. II, p.580; cf şi mai departe, p. 581: „Întemeiat pe formele de viaţă reflectate în poezie, sistemul clasificator prezentat aici se extinde la toate domeniile poeziei, atât poporane, cât şi culte".

[31] Vezi Nicolae Constantinescu, *Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale. Reflexe în folclorul românesc*, Editura Academiei, 1987, în special Cap. 3, *Reflexe ale relaţiilor de rudenie în folclorul românesc*, p. 105-172; Idem, *Relaţii şi conflicte familiale în poveştile lui Creangă*, în „REF", tomul 34, 1989, nr. 6, p. 517-524; Idem, *Tipologia relaţiilor familiale în poveştile lui Ispirescu şi Creangă*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul II (1988), Editura Academiei, 1992, p. 33-38; Idem, *Coming of Age in Romania*, ARV. „Nordic Yearbook of Folklore", vol. 51, 1995, p. 87-93.

din partea sa penultimă [VIII] sunt prezente în întreaga sa operă de folclorist, dezvăluie dimensiunea europeană, universală a gândirii savantului român, poate nu îndeajuns pusă în lumină, în orice caz puțin sau deloc cunoscută în afară, măcar că, la vremea sa, reprezenta un punct de vedere nou și incitant, o contribuție esențială la folcloristica și etnologia europeană și internațională, cărora savantul român le aparține de drept.

Așezat, prin datele biografice, în rândul folcloriștilor și etnologilor români de notorietate din perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale, Petru Caraman (1898-1980) a depășit, biologic, epoca respectivă și a împărtășit, alături de mulți contemporani ai săi, destinul tragic hărăzit intelectualilor autentici de către regimurile totalitare. Biografii săi cei mai autorizați (I. H. Ciubotaru și Iordan Datcu, în primul rând) au scos la lumină mărturii și documente care atestă „intransigența" și „demnitatea" profesorului ieșean, iubirea lui pentru adevărul științific, intoleranța față de impostură, devotamentul dus până la sacrificiul de sine față de cultura populară românească și față de creatorul și păstrătorul din veac al acesteia, poporul român.

Om al epocii sale, Caraman a avut de înfruntat atât inclemența extremei drepte, de nuanță fascistă, a vremii (vezi atitudinea sa în cazul asasinării de către legionari a lui Nicolae Iorga), cât și, mult mai dureros, agresiunea totalitarismul de tip comunist, de inspirație sovietică, stalinistă.

În planul folcloristicii, cele două sisteme totalitare s-au manifestat aproape concomitent; paradoxul constă în faptul că atât naziștii, cât și comuniștii din Rusia Sovietică au pornit revizuirile lor având aceeași țintă - lucrarea lui Hans Naumann (*Grundzuge der deutschen Volkskunde*, 1922) în care era formulată cunoscuta teorie a „bunurilor decăzute" (*gesunkens Kulturgut)*, repudiată, de pe poziții diferite, și de unii și de ceilalți. Doctrinarii sovietici nu puteau, evident, admite originea aristocratică a poeziei populare, insistând, în consens cu principiile de bază ale marxism-leninismului, pentru considerarea folclorului ca „expresia creatoare a clasei muncitoare", echivalând, de data aceasta, „poporul" nu cu „națiunea" (cum făceau ideologii germani ai fenomenului), ci cu „păturile de jos", cu cei „exploatați", cu „clasa muncitoare". Ample citate din scrierile lui Marx, Engels, Lenin și Stalin sunt aduse ca argumente de necombătut pentru susținerea noii concepții cu privire la folclor în care

accentul cade, desigur, pe lupta de clasă, pe alianța de nezdruncinat dintre clasa muncitoare și țărănimea colhoznică, pe glorificarea eroilor revoluției (Budionîi, Ceapaev), dar și a „eroilor muncii", a „stahanoviștilor", a „spărgătorilor de norme", mai târziu a luptătorilor din Marele Război pentru Apărarea Patriei, a partizanilor etc. Comunismul sovietic transforma, astfel, folclorul, creația populară într-un instrument al luptei ideologice, distorsionând realitatea și construind noi concepte, străine spiritului culturii populare adevărate. (Vezi o sinteză în acest sens în Dorson, *Folklore and Folklife. An Introduction,* The University of Chicago Press, 1972, p. 16-20).

Nu peste mult timp, această „lecție" va fi predată, cu destul succes, și în folcloristica românească de după război, când mercenari ai luptei ideologice sau chiar oameni de bună credință au îmbrățișat, de voie sau de nevoie, doctrina de import și i-au aplicat principiile în cercetarea folclorului românesc. Au scăpat de aceasta cei care au ales, de la bun început, calea exilului (Mircea Eliade, C. Brăiloiu, Oct. Buhociu), cărora li se vor adăuga, după ce au trecut prin experiența național-comunismului românesc, mulți alții (Ion Taloş, C. Eretescu, Gabriel Manolescu, Paul Petrescu, Paul H. Stahl, Florica Laurențiu, ca să amintim doar câteva nume). Dintre cei rămași, unii nici n-au avut posibilitatea să opteze, fiind încarcerați și sfârşindu-și zilele în închisoare (Anton Golopenția, Mircea Vulcănescu) sau scăpând cu viață, dar secătuiți de forța de a-și duce la capăt o operă care se arăta a fi promițătoare (H. Brauner, Ernest Bernea). Alții, indezirabili, au avut tăria să scrie pentru o posteritate care i-a recuperat, dar, vai!, destul de târziu (cazul P. Caraman și chiar D. Caracostea, Tr. Herseni și alții).

Există o serie de similitudini între destinul unor gânditori, artiști, folcloriști, lingviști sovietici și acela al unor intelectuali români din perioada de după război. Există asemănări frapante, de exemplu, între destinul lui P. Caraman și acela al esteticianului sovietic Mihail Bahtin, unele de ordin strict biografic (Bahtin s-a născut în 1895 și a murit în 1975, față de Caraman născut în 1898 și mort în 1980). Și unul și celălalt au fost exilați în propria țară; ambilor li s-a interzis, vreme îndelungată, să semneze, Bahtin publicând unele dintre scrierile lui sub semnătura altor autori, ceea ce a creat desigur o oarecare confuzie, nerisipită total până astăzi, în legătură cu paternitatea unor scrieri și a unor idei care aparțin, neîndoielnic, profesorului de estetică de la Saransk, capitala, pe atunci, a R.S.S.A.

Mordvine; şi unul şi celălalt a scris cărţi care au aşteptat, decenii, în sertare, pentru a fi editate; ambii au simţit din plin lipsa contactului cu cititorii şi absenţa comunicării cu critica. Singulară, în mare măsură, opera lor pare a fi, până la un punct, şi efectul acestei singurătăţi, acestei izolări, de care, desigur, nu se fac vinovaţi în niciun fel, dar pe care şi-au asumat-o. În această însingurare, în această frustrare generată de lipsa confirmării (sau infirmării) sale de către critică, Tzvetan Todorov crede a descoperi chiar sursa interioară, mobilul psihologic al teoriei bahtiene privitoare la *discursul dialogic*: „Într-o epocă de suprapublicare febrilă, nu poţi să nu admiri hotărârea lui Bahtin, care dezvoltă timp de cincizeci de ani aceleaşi idei, tot închizându-le în dosarele sale. Dar ne putem întreba, de asemenea, dacă, în mare măsură, toată teoria dialogului nu este născută din dorinţa de a înţelege acest statut insuportabil, absenţa răspunsului".

Schimbând ceea ce este de schimbat, şi sunt multe de schimbat aici, opera lui Petru Caraman poate fi privită, şi ea, din această perspectivă, adică din punctul de vedere al comunicării sale cu folcloristica şi etnologia românească şi străină din epoca respectivă, în primul rând, în „absenţa", pe drept cuvânt greu de suportat, a „răspunsului".

Să nu uităm că savantul ieşean - dar chiar această afiliere locală vorbeşte despre condiţia izolării cărturarului - îşi făcuse deja un nume în ştiinţa românească a folclorului dinainte de război, că unele dintre scrierile sale apăruseră în publicaţii ştiinţifice prestigioase ale vremii, dar cu o circulaţie redusă, totuşi, la mediile intelectuale, savante, şi intraseră într-un dialog fertil cu contemporanii. Primul exemplu care îmi vine în minte este legat de aşa-numita „polemică" dintre Caracostea şi Caraman cu privire la istoricitatea cântecului epic, al cărei punct de plecare îl constituie studiul *Contribuţie la cronologizarea şi geneza baladei populare la români*, „Anuarul Arhivei de Folclor", Cluj, I, 1932; II, 1933, republicat în P. Caraman, *Studii de folclor*. Ediţie îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, vol. I, 1987, p. 35-158. Editorul Iordan Datcu întocmeşte, aici, un adevărat „dosar al receptării" studiului din 1932-33 al savantului ieşean, consemnând cu acribia recunoscută, opiniile pro şi contra ale unor lingvişti şi filologi (D. Macrea şi Th. Capidan), sociologi (H. H. Stahl), etnologi (Mircea Eliade), folclorişti (necunoscutul I. Licea şi oponentul cel mai radical, profesorul D.

Caracostea). Este urmărită, apoi, prelungirea controversei în legătură cu istoricitatea sau non-istoricitatea cântecului epic, stârnită de *Contribuție...*, până în zilele noastre, cu menționarea pozițiilor folcloriştilor G. Vrabie, N. Constantinescu, Al. I. Amzulescu. Impresia generată de această privire retrospectivă este aceea că „...în anumite privințe *studiul datează* (ş.a.)", nu în sensul de a fi anacronic, ci în sensul că este tributar vremii în care a fost scris, stadiului de atunci al gândirii folcloristice, posibilităţilor de informare ale momentului - deşi din acest punct de vedere P. Caraman este un exemplu strălucit de perseverență în încercarea de exhaustare a surselor, de verificare până la detaliu a fiecărei informații. Notele „stufoase" care însoțesc studiile sale sunt un semn elocvent al comunicării operei lui Caraman cu contemporanii, dar și cu predecesorii, cu aceştia din urmă, de la Hasdeu şi Odobescu până la Şăineanu, Densusianu, Candrea etc. aflându-se într-o strânsă relaţie de continuitate, de absorbire şi de decantare a valorilor.

Pilduitoare, din punctul de vedere al exigenței față de sine, în primul rând, dar și față de ceilalţi sunt amplele recenzii la unele lucrări de specialitate, pregătite de Caraman pentru publicare, şi care s-au transformat în adevărate studii de sine stătătoare, după cum prefața lui Odobescu la *Manualul vânătorului* al lui Cornescu a devenit un eseu de sine stătător, cunoscutul *Pseudocynegetikos*. Mai ales recenzia la cartea lui Antonin Vaclavik despre obiceiurile şi arta populară şi comentariile stârnite de un studiu al lui P. Bogatârev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique* s-au transformat, cum arată Ovidiu Bârlea, în adevărate lucrări de specialitate, într-un „curs general de etnografie şi folclor" în care autorul „şi-a expus ideile fundamentale asupra domeniului" încât, sugera folcloristul, „acestea s-ar cuveni a fi publicate împreună tocmai pentru că oferă panoplia ideilor călăuzitoare asupra domeniului culturii populare răspunzând exigențelor unui tratat general" (Bârlea, *Efigii*, Editura Cartea Românească, 1987, p. 173). Cu finețe psihologică, Ovidiu Bârlea - el însuși un singuratic - observă în acest dialog extins cu operele altora nevoia profesorului Caraman de a comunica cu ceilalți, de a găsi, în părerile altora, suportul, fie şi polemic, al propriilor idei: „În general, opiniile contrare suscită reacțiile cuvenite, trezind din amorțeală propriile păreri, dar la profesorul Caraman procesul era mai adânc, de natură structurală" (*Idem*, 174).

Din această trăsătură de ordin „structural" derivă o alta, anume oralitatea stilului scrierilor sale. Nu numai vocaţia profesorală, a omului de la catedră se citeşte în oralitatea scrierilor sale, ci şi frustrarea de a nu fi avut, vreme de cincizeci de ani, dreptul de a comunica direct cu un auditoriu, cu studenţii şi învăţăceii săi. De aceea, discursul său, adesea apodictic, are în minte un posibil destinatar, un cititor ipotetic, un ascultător/cititor imaginat, mai degrabă, de către autor, decât unul real. O lectură orientată în acest sens ar scoate, poate, la lumină, „portretul robot" al acestui cititor căruia i s-a adresat Caraman.

Oricum opera lui intră, de asemenea, într-un dialog fertil şi cu posteritatea. Fără a crea o „şcoală", căci i-au lipsit, cum am zis, condiţiile, cadrul instituţionalizat şi elevii, Caraman are continuatori. Mai exact, aş spune, opera lui se dăruieşte posterităţii, oferind deschideri nelimitate pentru a o continua, a o împlini sau a o regândi.

Este adevărat că, publicate destul de târziu, unele studii ale lui P. Caraman au rămas necunoscute generaţiei imediat următoare, lipsind, astfel, o verigă dintr-un lanţ care, de n-ar fi fost rupt cu brutalitate la un moment dat, ar fi avut enorm de oferit folcloristicii şi etnologiei româneşti. Mă gândesc, de exemplu, la studiul magistral despre *Cântecul nunului* (vol. I, p. 195-364, adică aproape 170 de pagini, dimensiunile unei cărţi, azi!). Tema ca atare a intrat în atenţia cercetărilor de folclor comparat, dar cei care au tratat-o (Dagmar Burkhart, 1968; Adrian Fochi, 1975; Sabina Ispas, 1995) au făcut acest lucru fără a fi cunoscut studiul lui Caraman, sau eventual, ignorându-l. Am zis „magistral" pentru că aici autorul aplică fără niciun rabat principii metodologice ferme - epuizarea, în măsura posibilului, a materialului; decuparea decisă a elementelor celor mai relevante ale tramei epice; compararea minuţioasă a felului în care acestea apar în diferitele, numeroasele, altminteri, variante şi versiuni naţionale avute la dispoziţie; raportarea permanentă a baladei la alte categorii folclorice; circumscrierea textului poetic la cadrul (contextul) ceremonialului nupţial etc. Rupt, practic, de mişcarea de idei din folcloristica universală, Petru Caraman construieşte singur şi dibuieşte, cu dificultate, desigur, noi căi şi modele de urmat. Captivat, fascinat în mare măsură de textul literar, cercetătorul a intuit importanţa extraordinară pe care contextul (cultural, în primul rând) o are în constituirea textului, altfel zis, a întrevăzut ceea ce abia „contextualiştii" deceniilor 6 şi 7 ale acestui

secol au scos în evidență ca fiind major în înțelegerea folclorului. Subiectul 15 (21) din *Catalogul subiectelor narative și al variantelor* de Amzulescu vorbește despre însurătoarea lui Iancu-Vodă cu fata Letinului bogat, naș fiindu-le Ștefan-Vodă. Tatăl miresei impune mirelui o serie de probe, de încercări, extrem de grele pe care le trece, în locul finului, nașul său. Dar, constată Caraman, în variantele sud-slave, cel sau cei care trec probele în locul ginerelui sunt nepoții acestuia, fiii surorii sale. Rămâne deschisă întrebarea de ce aceștia și de ce, în versiunea românească, nepoții sunt înlocuiți de naș. Cunoștințele noastre de azi de antroplogie culturală ne îngăduie să dăm un răspuns sau să formulăm o ipoteză. Îi revine, însă, lui Petru Caraman meritul de a fi intuit chestiunea și de a fi tentat un răspuns.

Aflat într-un dialog limitat cu contemporanii săi de după război, învățatul profesor ieșean ne surprinde prin mobilitatea gândirii, prin capacitatea de a inventa noi subiecte de studiu, prin acea „aviditate nesățioasă - zice Ovidiu Bârlea oarecum pleonastic - spre noi câmpuri de desțelenit”.

Necunoscută încă integral, opera folcloristică a lui Petru Caraman devine ea însăși un incitant obiect de studiu și punct de plecare pentru viitoare achiziții.

(Pentru prima parte vezi *Dimensiunea europeană a gândirii etnologice românești: discursul de recepție la Academie al lui D. Caracostea*, „Studii și comunicări de etnologie”, Tomul XII, 1998 (serie nouă), Academia Română. Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu, Sibiu 1998, p. 18-25)

Ovidiu Bârlea şi contemporanii săi

În absenţa unei istorii a folcloristicii româneşti aduse la zi - aceea a lui Ovidiu Bârlea, din 1974, s-a oprit, fatalmente, la începutul anilor '70 ai secolului trecut - singurul instrument de lucru util, sursă de informare şi, în bună măsură, îndreptar valoric, rămâne *Dicţionarul etnologilor români* de Iordan Datcu, apărut în câteva ediţii succesive, din 1979 (*Dicţionarul folcloriştilor*, în colaborare cu Sabina C. Stroescu) până în 2006. În această ultimă ediţie[1], în „Cronologie (după anul de naştere)", în deceniul 1907-1917 figurează nu mai puţin de 107 nume, începând cu Traian Herseni (n. 18 febr. 1907) şi Mircea Eliade (n. 9 martie 1907) şi terminând cu Valeriu Ciobanu (n. 4 apr. 1917) şi Ovidiu Bârlea (n. 13 august 1917). Este un deceniu extrem de productiv pentru folcloristica şi etnologia românească, cei născuţi în acest interval de timp începându-şi activitatea în anii premergători celui de-Al Doilea Război Mondial şi continuându-şi-o după încheierea acestuia, în cu totul alte condiţii decât acelea în care şi-o începuseră. Ceea ce îi apropie pe o parte din ei este integrarea lor în echipele monografiştilor Şcolii Sociologice de la Bucureşti: Traian Herseni, Ion I. Ionică, Dumitru Şandru, Mihai Pop, dintre cei născuţi în 1907[2], Ştefania Cristescu-Golopenţia[3], Harry Brauner, Dumitru C. Amzăr (1908), Anton Golopenţia (1909), Octavian Neamţu (1910), Lucia Apolzan (1911), Ion C. Cazan (1915), Nicolae Dunăre, Anton Raţiu (1916), Ovidiu Bârlea (1917) ş.a.

Câţiva se vor regăsi, urmându-şi destinul, în cadrul Institutului de Folclor, înfiinţat în 1949, ulterior Institutul de Etnografie şi Folclor, pentru o vreme Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice (Ovidiu Bârlea, Harry Brauner, Nicolae Dunăre,

---

[1] Iordan Datcu, *Dicţionarul etnologilor români*, Editura Saeculum I.O., 2006, „Cronologie (după anul de naştere)", p. 944-953.

[2] Vezi Nicolae Constantinescu, *Născuţi în '07: generaţie şi destin*, în vol. *Centenar Mihai Pop (1907-2007). Studii şi evocări.* Ediţie îngrijită de Ioana Fruntelată, Adrian Stoicescu, Rodica Zane, Editura Universităţii din Bucureşti, 2007, p. 9-17.

[3] Ştefania Cristescu-Golopenţia, *Gospodăria în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Drăguş (Făgăraş)*. Ediţia a II-a. Cuvânt înainte şi Notă asupra ediţiei de Sanda Golopenţia, Editura Paideia, 2002.

Mihai Pop), unde se vor fi întâlnit cu alți congeneri - Paula Carp, Tony Brill, Romulus Vulcănescu, Sabina Cornelia Stroescu, Tiberiu Alexandru, Corneliu Bărbulescu etc. Un alt grup de cercetători, născuți în același interval de timp, au activat în colectivul de folclor de la Institutul de Istorie, Teorie literară și Folclor al Academiei, condus de G. Călinescu (Alexandru Bistrițianu, I. C. Chițimia, Valeriu Ciobanu, Ovidiu Papadima, Gheorghe Vrabie) urmând, paralel, apreciate cariere universitare, ca și Emilia Comișel, Gheorghe Pavelescu, Ion Brezeanu ș.a.

O bună parte a numelor de mai sus (lista este mult mai amplă) se regăsesc în sinteza lui Ovidiu Bârlea din 1974, în „Partea a patra. Cercetarea instituționalizată a folclorului", mai ales în secțiunea „Cercetarea sociologică și filozofică" unde se alocă spații generoase lui Alexandru Dima, Romulus Vulcănescu, Ion Ionică, Gheorghe Pavelescu, Mircea Eliade[4].

Dintre „monografiști", doi sunt reținuți de Ovidiu Bârlea pentru acea galerie de portrete strânse între coperțile volumului *Efigii* - Constantin Brăiloiu și Anton Golopenția[5], alegere nici pe departe întâmplătoare, experiența comună cu cei doi având un rol covârșitor în formarea viitorului cercetător. Abnegația de culegător a celui dintâi este subliniată printr-o evocare anecdotică: la o înregistrare, Brăiloiu, bolnav, rămâne neclintit în camera unde cimpoierul Vania Munteanu cânta dintr-un instrument confecționat din piele de capră *neargăsită* (subl. mea - N.C.), care, „după două-trei zile, duhnea ca un hoit": „Cum nu se putea deschide geamul din cauza frigului (*era prin noiembrie 1942* - subl. mea N.C.)... noi (în primul rând tehnicianul Gh. Abălașei, poreclit de el Edison) țâșneam mereu afară în pauzele înregistrărilor, în timp ce Brăiloiu a lucrat neconturbat toată ziua, până seara târziu, suportând duhoarea ca și cum i s-ar fi anihilat sistemul olfactiv"[6]. Cei care au făcut cercetări de teren cu Ovidiu Bârlea știu că și el avea, ca și mentorul său, „o capacitate de dăruire totală". Schimbând ce este de schimbat se poate spune că discipolul a pus în operă virtualitățile metodologice ale maestrului: „Părea a fi sortit să demonstreze meticulozitatea culegerii folclorului, scoțând-o

---

[4] Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 537-544.
[5] Vezi Ovidiu Bârlea, *Efigii*, Editura Cartea Românească, 1987, p. 91-106 și 202-214.
[6] *Idem*, p. 98.

pentru totdeauna din apele diletantismului obtuz"[7]. De aceea, notează Bârlea, „Contribuția capitală a lui Brăiloiu este în domeniul metodologiei. Datorită lui, metoda de culegere a fost dusă pe culmi neatinse, marcând un pas hotărâtor în istoria folcloristicii româneşti"[8].

În acelaşi sens, de la marele etnomuzicolog (dar şi, desigur, de la alţi maeştri) va fi deprins folcloristul tehnica investigaţiei de teren, ale cărei principii le va sistematiza în *Metoda de cercetare a folclorului* (1969), urmărit fiind de „efigia" lui Brăiloiu: „Când auzea câte o piesă rară, cu trăsături arhaice, tresărea pe dată, îşi înălţa capul dintre hârtii şi faţa lunguiaţă se lăsa străbătută de o luminozitate ciudată, în care pâlpâia flacăra unei comuniuni intime cu o lume stinsă, cu glasul muzical al unor strămoşi cine ştie cât de îndepărtaţi". Tot de la el trebuie să fi moştenit „preţuirea aspectelor arhaice", grija faţă de valorile patrimoniale, gândul „tezaurizării", tentaţia „sintezei": „C. Brăiloiu ar fi fost cel mai competent autor al unei sinteze asupra folclorului muzical românesc. Profunzimea lucrărilor publicate, îmbinată cu scrupulozitatea documentaţiei erau chezăşia sigură asupra temeiniciei unei asemenea lucrări ...".

Acest model trebuie să-l fi urmărit pe folclorist de-a lungul carierei, iar calităţile pe care i le recunoştea lui Brăiloiu („profunzimea", „scrupulozitatea documentaţiei") se regăsesc în sintezele lui Bârlea, în primul rând în *Folclorul românesc*, I, 1981; II, 1983.

Tot prin „grila" Brăiloiu îşi judecă folcloristul contemporanii. Chiar dacă multe dintre proiectele marelui etnomuzicolog nu au putut fi duse până la capăt, datorită vitregiilor istoriei (se ştie că Brăiloiu a ales, după Război, calea exilului), ceea ce a realizat el rămâne un model, *o aspiraţie* pe care generaţii de folclorişti de după el *nu au împlinit-o*. „Tezaurizarea muzicii populare din toate teritoriile locuite de români", realizarea unui „depozit fonogramic al realităţii sonore româneşti", „transcrierea" melodiilor „în note muzicale", studierea şi clasarea lor, publicarea „în volume multe" erau etapele salvării tezaurului muzical naţional „din ghearele balaurului *Uitare*"[9].

---

[7] *Ibidem.*
[8] Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, 1974, p. 513.
[9] Cf. Bârlea, *Efigii*, 1987, p. 101-102.

Tot de la Brăiloiu trebuie să fi reținut Ovidiu Bârlea și teza cu potrivit căreia „o cunoaștere pur livrescă a folclorului rămâne veșnic imperfectă, trunchiată, lipsind tocmai condimentele care îi dau farmecul specificității"[10].

Îmi aduc aminte că prin anii '70-'80 când funcționa, cu bune rezultate, Asociația Studențească de Etnografie și Folclor, la toate colocviile acesteia, disputa era între „tereniști" și „livrești", „folcloriștii de cabinet", în rândurile acestora din urmă fiind incluși mai ales bucureștenii, elevii lui Mihai Pop, dintre care s-au ales câteva vârfuri precum Ioan Petru Culianu, Silviu Angelescu, Irina Nicolau, Nicoleta Coatu și alții - cu mențiunea că și I. P. Culianu a făcut, cât timp a stat în țară, „teren", ca și ceilalți menționați mai sus, unii lucrând, după terminarea studiilor universitare, la I.E.F., chiar direct cu sau în orice caz în apropierea lui Ovidiu Bârlea. Lecția despre necesitatea culegerii folclorului în mediul său „natural", „de viață", teoretizată în *Metoda de cercetare a folclorului* (1969) și pusă în practică în chip desăvârșit în *Antologie de proză populară epică*, 3 vol., 1966, a avut ecoul scontat, după apariția *Antologiei...* rigoarea culegerii și transcrierii textelor folclorice crescând considerabil.

Între principiile cercetării de teren, Bârlea notează, la subcapitolul „culegerea prin observație", obligativitatea consemnării datelor esențiale ale „contextului" desfășurării manifestării respective: „oficianții obiceiului sau organizatorii prilejului, cu rolul fiecăruia, date asupra modului cum a fost organizat, apoi descrierea sumară a cadrului în care se desfășoară, semnalând întotdeauna aspectele specifice ale acelui prilej etc."[11]. Autorul se sprijină, în formularea acestui principiu, pe autoritatea lucrării lui Kenneth S. Goldstein, care „sistematizează astfel categoriile aspectelor ce sunt supuse observării: 1. *The physical setting*: indoors... outdoors; 2. *The social setting*... number, sex, age, names, status in community, role and status in the existing folklore context, relationship of individuals to each other, placement or position in the physical setting, general appearance and dress; 3. *Interaction between participants*; 4. *Performance*; 5. *Time and duration*; 6. *Sentiments expressed*; 7. *Miscellaneous observations*;

---

[10] *Idem*, p. 99.

[11] Ovidiu Bârlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, EPL, 1969, p. 106.

8. *The observer:* observer's role in context etc."[12] („1. *Cadrul fizic*: înăuntru, afară; 2. *Cadrul social*: număr, sex, vârstă, nume, status în comunitate, rol şi status în contextul folcloric respectiv, relaţia indivizilor între ei, plasarea sau poziţia în cadrul fizic, înfăţişarea generală şi îmbrăcămintea; 3. *Interacţiunea dintre participanţi*; 4. *Performarea*; 5. *Timpul şi durata*; 6. *Sentimentele exprimate*; 7. *Observaţii diverse*; 8 *Observatorul*: rolul observatorului în context etc.").

Lucrarea lui Kenneth S. Goldstein, din care citează aici Ov. Bârlea, îl situează pe autorul american în categoria „tinerilor turci" (*young Turks*), alături de Roger Abrahams, Dan Ben-Amos, Alan Dundes, Robert Georges, aşezaţi în această ordine de Richard Dorson şi catalogaţi ca reprezentanţi ai *contextualismului* în stare incipientă: „What distinguishes this young generation of folklorists is their insistence that the folklore concept apply not to a text but to an event in time in which a tradition is performed and communicated. Hence, the whole performance or communicative act must be recorded."[13] („Ce distinge această tânără generaţie de folclorişti este insistenţa lor asupra faptului că conceptul de folclor se aplică nu la un text, ci la o manifestare în timp în care o tradiţie este performată şi comunicată. Ca atare, întreaga performare sau act de comunicare trebuie înregistrată"). Toate aceste principii se regăsesc în amănunt, în admirabilele planuri de lucru ale campaniilor Şcolii sociologice de la Bucureşti („cadrul fizic", „cadrul social" etc.), de unde propensiunea folcloristului român pentru principiile cercetătorului american. Altminteri, „bătrânul" Bârlea (de fapt, în 1969 abia trecuse de 50 de ani!) nu ar fi cedat în niciun fel presiunii terminologice a „tinerilor turci" de pe Dâmboviţa, ceea ce ţine da natura lui sufletească; nu vom găsi aproape niciodată în scrierile lui termeni precum „text", „context", „performare", „performer", „comunicare", şi chiar noţiunile de „structură", „actanţi", funcţii" - în sensul pe care îl dă termenului V. I. Propp - nu au o mare trecere în faţa folcloristului. Ca să dăm doar un exemplu, despre Radu Niculescu, unul dintre reprezentanţii de frunte ai noilor orientări în cercetarea textului

---

[12] Cf. Kenneth Goldstein, *A guide for field workers in folklore*, London, 1964, p. 91-93, apud Ovidiu Bârlea, *Metoda...*, 1969, p. 226, nota 43.

[13] Richard M. Dorson, „Introduction. Concepts of Folklore and Folklife Studies", în *Folklore and Folklife. An Introduction*. Edited by Richard M. Dorson, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1972, p.45-46.

folcloric, Ovidiu Bârlea scrie: „R. N., aplecat mai mult spre teoretizare, sagace analist al structurii folclorice, din păcate dezavantajat de stilul prea alambicat"[14]. Radu Niculescu este chiar excepția fericită, singurul cercetător al generației tinere de atunci căruia i se menționează numele, deși el făcea parte dintr-un grup indezirabil, constituit în Cercul de Poetică și Stilistică păstorit de academicienii Al. Rosetti și Tudor Vianu, secondați de Mihai Pop, care scosese, în 1966, un volum ce avea să redirecționeze cercetarea literară și folcloristică. În secțiunea „Folclor" semnau Prof. Mihai Pop, Liliana Ionescu, Ligia Bârgu-Georgescu, Monica Brătulescu, Pavel Ruxăndoiu, Radu Niculescu[15], acesta din urmă cu studiul „Constante în structura cântecului epico-liric din Transilvania, Crișana și Maramureș. *Cântecul lui Vălean*".

Atitudinea față de Radu Niculescu este neașteptat de binevoitoare, în timp ce pe Al. I. Amzulescu, cu doar câțiva ani mai tânăr decât Bârlea, pe care chiar el îl adusese la Institutul de Folclor, îl vitriolează cu mai multă sau mai puțină dreptate: antologia de balade din 1964 are un „nivel inferior", autorul este un „diletant care nu a avut măcar curiozitatea să consulte catalogul „Aarne-Thompson", limitarea „arbitrară a bibliografiei" este „decepționantă", „nici clasificarea nu e subordonată unui singur criteriu" etc.[16]

Ce au făcut și, mai ales, ce nu au făcut discipolii mai apropiați sau mai îndepărtați ai lui C. Brăiloiu este subliniat cu fermitate și, cel mai adesea, cu obiectivitate de Ovidiu Bârlea, ca unul care, din 1949, a lucrat în nou-înființatul Institut de Folclor (Institutul de Etnografie și Folclor), aducându-și din plin contribuția la îmbogățirea Arhivei acestuia, în sensul tezaurizării, pe cât posibil exhaustive, a patrimoniului cultural național. Folcloristul nota, cu tristețe, cu amărăciune, starea necorespunzătoare a etnomuzicologiei românești, la sfârșitul anilor '80, deși - scria el cu admirație pentru învățătorul său - „acolo unde a lucrat Brăiloiu, brazda este adâncă, germinatoare de mlădițe care ajung pentru înfruptarea urmașilor"[17].

---

[14] Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii...*, 1974, p. 576.

[15] Vezi *Studii de poetică și stilistică*. Comitet de redacție Tudor Vianu, Al. Rosetti, Mihai Pop, Editura pentru Literatură, 1966, p. 41-166.

[16] Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii...*, 1974, p. 555.

[17] Idem, *Istoria folcloristicii...*, 1974, p. 527.

Cu toate premisele mai mult decât favorabile - în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor exista, la sfârşitul anilor '80, un stoc de „aproape 80.000 de melodii tezaurizate (30.000 de către C. Brăiloiu şi colaboratori până la finele celui de-Al Doilea Război Mondial, 10.000 de melodii din Arhiva fonogramică, iar restul după 1949 până în zilele noastre)" - „bilanţul transcrierilor" i se părea lui Bârlea, în 1987, „de-a dreptul catastrofal, dacă se ţine seamă că cercetarea muzicală însumează, după 1949 până în zilele noastre, vreo 700 (!?!) de ani-muzicologie în institutele de specialitate: se poate formula enunţul că rezultatele ştiinţifice sunt oarecum invers proporţionale cu numărul de ani-cercetare, iar etnomuzicologia românească se află într-unul dintre momentele ei deficitare"[18].

Nu pot decripta sensul celor „vreo 700 de ani de etnomuzicologie în institutele de specialitate" (cf. mai sus), pentru că nu sunt în posesia datelor concrete ale momentului elaborării *Efigiilor* publicate în 1987.

Revenind la maeştri, să-l amintim, din aceeaşi galerie, pe Anton Golopenţia, amintit, în *Istoria folcloristicii* din 1974 o singură dată, într-o notă, la p. 383. Portretul din *Efigii* împlineşte, am putea spune, o datorie. Cu marele sociolog („Nu e nicio exagerare în afirmaţia că Golopenţia avut în cercul său o influenţă comparabilă cu cea a lui Titu Maiorescu în sânul *Junimii*"[19]) Bârlea a fost în contact direct sau mediat în mai multe împrejurări; întâi în cercetarea din Plasa Dâmbovnic, în pragul începerii celui de-Al Doilea Război Mondial, dar pentru conducerea directă pe teren a campaniei Golopenţia îl alesese pe Mihai Pop, care, la rândul său îl selectase între echipieri pe Bârlea, apoi în campaniile de-a dreptul eroice din spatele liniei frontului, la românii din Ucraina, situaţi în satele „de la est de Bug".

Recenta reconstituire exemplară a acestei misiuni româneşti, către hotarele extrem estice ale românităţii, îl găseşte pe Ovidiu Bârlea printre echipieri, în diferite locuri, dar de cele mai multe ori dat ca „probabil"[20]. În orice caz, episodul cu Brăiloiu ascultându-

---

[18] Ibidem, *Efigii*..., 1987, p. 102.

[19] Ibidem, p. 203.

[20] Vezi Anton Golopenţia, *Românii de la est de Bug*, Vol. I-II. Volum(e) editat(e), cu Introducere, note şi comentarii de Prof. dr. Sanda Golopenţia, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2006, unde numele lui Bârlea apare menţionat de opt ori în studiul introductiv, apoi în documentele vremii de patru ori în vol. I şi de trei ori în vol. II.

l pe Vania Munteanu, „de 80 de ani, fost în tinerețe cioban în Crimeea", care cânta la un cimpoi din piele de capră netăbăcită, s-a petrecut „într-un sat mare de moldoveni". Întâlnirea fusese pregătită „la sugestia lui Anton Golopenţia" care „ştia că Brăiloiu e foarte satisfăcut dacă găseşte doină (e vorba de specia muzicală) şi cimpoi"[21]. De observat precauțiile cu care se înconjură folcloristul, pentru a nu da loc la interpretări. De altfel, tot atât de discret, notează şi sfârşitul marelui sociolog: „În septembrie 1950, familia era înştiinţată printr-o adresă că A. Golopenţia a decedat în urma unui t.b.c. galopant". Cumplite vremi!

Aşa că acum, sărbătorindu-l, evocându-l pe unul dintre marii folclorişti români din a doua jumătate a secolului al XX-lea, trebuie să facem şi efortul aşezării lui în epocă, al relaţionării cu înaintaşii şi cu contemporanii, al stabilirii filiaţiilor, continuărilor şi deschiderilor de care nu doar Ovidiu Bârlea, dar şi ceilalţi congeneri le-au produs pe ogorul folcloristicii româneşti.

(de văzut *Metoda de cercetare... a lui Ovidiu Bârlea după 40 de ani*, „Caietele ASER" nr. 4, 2008, p.13-22; *Despre Ovidiu Bârlea, cu admiraţie şi respect*, „Discobolul", Revistă de Cultură editată de Consiliul Judeţean Alba şi Centrul de Cultură „Augustin Bena", serie nouă, Anul XI, Nr. 121-122-123, ian-feb.mar. 2008, p.199-205)

---

[21] Ovidiu Bârlea, *Efigii...*, 1987, p. 98; fragmentul este reprodus şi în *Românii de la est de Bug*, 2006, vol. I, „Introducere" de Sanda Golopenţia, p. LVI-LVII, fiind însoţit de comentariile editoarei: „Ovidiu Bârlea este, alături de Dan Duţescu, unul dintre membrii echipei I.R.E.B. cu privire la activitatea căruia nu avem aproape deloc informaţii. În minunatul portret pe care i l-a schiţat lui Anton Golopenţia în volumul *Efigii...*, el aminteşte doar, laconic şi prudent, de «anchetele statistice şi sociologice din 1942 în satele de la extremitatea răsăriteană a Moldovei». Iar în textul despre C. Brăiloiu, sfiala explicabilă a referirii («un sat mare de moldoveni») ne împiedică să punem nume şi dată pe întâmplarea narată".

Jucăreaua vestitului folclorist Alexandru *sin* Amza *ot* Valea Stanciului - Oltenia

Oricine are, fie şi sumare, cunoştinţe despre folcloristica românească din ultimii cincizeci de ani ataşează numele lui **Alexandru I. Amzulescu** (n. 4 decembrie 1921, Valea Stanciului, jud. Dolj) de cercetarea, cu precădere, a epicii populare româneşti în versuri. *Balade populare româneşti*, 3 vol., 1964, *Cântece bătrâneşti*, 1974; *Cântecul epic eroic.* Tipologie şi corpus de texte poetice, 1981; *Balada familială.* Tipologie şi corpus de texte poetice, 1983; *Cântecul nostru bătrânesc*, 1986; *Valori de patrimoniu ale cântecului bătrânesc din Oltenia*, 2000 sunt lucrări fundamentale, unice şi inegalabile într-un domeniu în care spirite ilustre ale culturii naţionale şi-au spus cuvântul, de la deschizătorii de drumuri, un Alecsandri sau Odobescu, la ctitorii marilor sinteze, un Hasdeu sau Iorga, şi de la aceştia la folcloriştii de profesie, specializaţi, precum profesorii D. Caracostea sau P. Caraman, ori, dintre contemporani, un Adrian Fochi, Mihai Pop sau Gheorghe Vrabie.

Într-o firească linie de continuitate cu marii săi înaintaşi, ale căror merite le-a scos întotdeauna, cu pioşenie, în evidenţă, Alexandru I. Amzulescu a reluat, pe baze documentare noi şi cu instrumentarul teoretic al sfârşitului de secol XX, marile teme ale baladei populare româneşti, între care la loc de cinste se află *Mioriţa,* despre care ilustrul folclorist a scris, de asemenea, pagini absolut remarcabile. Ar fi nedrept să limităm aria preocupărilor şi realizărilor Domnului Amzulescu numai la acest domeniu, când opera sa se arată a fi mult mai cuprinzătoare şi, lucru demn de semnalat, se îmbogăţeşte an de an, deşi, la fiecare nouă apariţie, dintr-un fel de cochetărie care îl prinde foarte bine, anunţă că aceea va fi ultima, adică, înţelegem noi, cea mai recentă, nu şi cea din urmă.

Aşa că nu e de mirare să găsim în librării, aproape în fiecare din ultimii ani, o nouă carte a octogenarului folclorist, *Despre obârşii ...et quibusdam aliis!*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2003. O carte cu totul specială, diferită de toate celelalte ale reputatului cercetător, înfăţişată şi ea, în dedicaţia către noi, drept „această ultimă (subl. aut.) ispravă (şăgalnică, şi vicleană!)”. Dedicaţia, pe şpaltul lucrării, şi în-

semnările autorului pe exemplarul dăruit mie, dublate de o scurtă, dar hotărâtă lămurire verbală, dau cheia de lectură a acestui volum, în aparență compozit - două studii de folclor, tot despre baladă, tratând două teme mai speciale ale epicii populare românești (*Trei păsări lebede albe* și *Trei crai*), o secțiune de „Versuri originale", plus *Capra cu clopoțel* (Prelucrare în versuri a unei povestiri culese din Muscel. Ilustrații de Ioana Constantinescu, Editura Tineretului, 1959, publicat într-un „Addendum", la sfârșitul volumului ***Miorița** și alte studii și note de folclor românesc*, 2001), câteva pagini de memorialistică („Alte rânduri, alte gânduri...") și un „**Cuvânt de încheiere**, anevoios de sine lămuritor, și de toate cele mai sus scrise, de mine și de Alții - cărora aduc mulțumirile mele sincere și pline de recunoștință...; sau, mai curând așa zicând: VOROAVĂ către iubitul (cunoscut și necunoscut) cititoriu...".

Chiar și pentru cei familiarizați cu scrierile lui Al. I. Amzulescu, al căror stil, ușor retoric, plin de paranteze și reluări, insinuant, polemic, patetic, le individualizează între ale confraților folcloriști, compunerile din volumul *Despre obârșii...* constituie o surpriză (poate mai puțin pentru cei foarte apropiați și care le vor fi descoperit la vremea producerii lor, în cadrul unor întâlniri prietenești sau familiale restrânse, cum rezultă dintr-o notiță la un mic pamflet politic, „alcătuit *mental* la 25.XI.1989 și comunicat *atunci* unor buni vecini și prieteni" - era în preajma sau în timpul ultimului Congres al PCR: „**Himalaya? Amazonul?**/Comparații prea pitice/Evocând pe campionul/Revoluției mitice!/Precum Dânsul e și Dânsa/**Niagară** a chimiei/Ce din leagăn fuse unsă/Ca regină-a Academiei.//Dar cu Zoe și cu Nicu/Ce-am dori să toastăm?/Din coliva lui Tăticu/Și-a Mămicii să gustăm!...", ceea ce-mi aduce în minte o parodie la Topârceanu, spusă în timpul studenției mele de un coleg, oltean și el, dacă nu mă-nșală memoria: „Și de-o fi, ca-n recidivă,/Să-ți suport iar toanele,/O s-ajungi de pe colivă,/Să-mi mănânci bomboanele!").

Deși tema era gravă, Amzulescu o tratează într-o cheie minoră, *ludicul* fiind una dintre dimensiunile scrierilor sale din acest volum. O *jucărea* este și basmul versificat, publicat în 1959, în care *culegătorul* de narațiuni populare *prelucrează*, cu mijloacele scriitorului cult, o *poveste cumulativă*, perfect adecvată vârstei tinere, copiilor, care au multe de învățat dintr-o astfel de istorisire în care „Șoarecele nu vrea să roadă pușca,/pușca nu vrea să puște lupii,/lupii nu vor să mânce boii,/boii nu vor să bea apa,/apa nu vrea să stingă focul,/focul nu vrea să arză bărdița,/bărdița nu vrea să taie copăcelul,/copăcelul/nu-mi dă clopoțelul!".

Aceeaşi *ghiduşie* însoţeşte şi compunerile serioase, profunde ale poetului din Valea Stanciului, multe cu caracter autobiografic şi zămislite la un prag al vârstei care, se vede, îl va fi marcat. Scrieri de sertar, de album de familie, versurile despre satul natal, despre părinţi, despre moşi şi strămoşi, despre soţie (*Parvulae uxori meae carissimae*), despre vârstă sunt revizitate de autor, comentate cu umor, după... 20 de ani, adnotate, precum „cântecele" *Ţiganiadei* lui Leonachi Dianeu de către Mitru Perea, „vestit cântăreţ". Un dialog cu ursitoarele (*Ad Parcas*...), aşezat sub semnul greu al întrebării care ne bântuie pe toţi muritorii, dacă „fusul [...] cel amarnic/Mai are încă fire", rostit/scris la 60 de ani, este comentat, cu un fel de obidă argheziană din *De-a v-aţi ascuns*, la 80 de ani: „...dar Cloanţelor sfrijite, scofâlcite,/Voi, moaşe urgisite/Şi babe afurisite/Şi azi, la ani 80,/.../V-aştept la mine în odaie,/Bătrâne ciumăfaie/.../Şi-aştept acum neîndurătoarea voastră Soră, cu o coasă!".

Un sentimental lucid, Al. I. Amzulescu transcrie în versurile sale trăiri autentice, melancolii şi iubiri, tristeţi şi doruri pe care şi le reprimă fie prin umorul oltenesc, stenic şi ocrotitor, fie prin comentariile savante ale unui intelectual fin, filolog de clasă, hispanist de formaţie, această *Violon d'Ingres* ţinută mereu sub obrocul preocupărilor de folclorist care i-au umplut viaţa. Căci, scrie autorul în finalul cărţii: „Iar slovele acestei relatări şerpuitor-îmbâcsită (spre a nu zice confuză), mimează, de altfel voit şi căutat, cel puţin în intenţia mea, «stilul» adesea pretenţios-bombastic, ostentativ-patetic şi retoric, şi grandilocvent, şi gongoric întortocheat, oarecum caracteristic, al copleşitoarei şi preafrumoasei literaturi spaniole" care i-a servit drept model, împreunându-se cu tradiţia locurilor natale, Oltenia, într-o splendidă şi originală sinteză.

Tehnica citatului, inserţia notaţiei savante, procedee moderne sau chiar postmoderne dau versurilor şi prozelor lui Al. I. Amzulescu o notă de sprinteneală, de vioiciune, de inedit. Este limpede că autorul, scriitorul, are în minte un cititor, un interlocutor căruia i se adresează şi de la care aşteaptă reacţii, opinii aprobatoare, cel mai adesea; vezi, în acest sens, *Prolog i predoslovie*, care se încheie cu o urare către cititori: „*I Bog te veselit*, iubite cititoriule...". Schimbarea neaşteptată a registrelor stilistice, asocierile şocante (rimează, astfel, pe „bătrâne popă Tomo" cu... „*Ecce Homo*", aşază drept moto la o simpă *Urare de An Nou* celebrul vers al lui Horatius, „Eheu, fugace, Postume, Postume,/Labuntur anni...", sau, dimpotrivă, îşi intitulează un poem

despre trecere şi moarte *Excelsior, excelsior (O Mateòtis... - Vanitas Vanitatum)*, dar îl prefaţează cu versuri dintr-un cântec ceremonial de înmormântare şi îl agrementează cu citate folclorice - „dalbul de pribeag", „încolăcit toiag", „mândru verde brad", „negru corb", „pasărea-suflet", „Vidra blândă", „Lupul bunul" -, la care adaugă alte „toposuri" funebre, din mitologia antică - „barca lui Osiris şi Caron", „şi negrul Acheron/şi Stixu-ntunecat/şi Lethele uitării" - concluzia fiind, în spiritul Ecclesiastului, „căci *pulvis et umbra sumus*").

Nu ştiu dacă Domnul Amzulescu, astăzi unul dintre patriarhii folcloristicii româneşti, titlu pe care nu i-l poate contesta şi de care nu-l poate deposeda nimeni, aspiră, neapărat, şi la gloria literară. Cert este că Alexandru *sin* Amza *ot* Valea Stanciului, Dolj, are condei, are cultură cu carul, are umor cât să facă faţă marilor tristeţi şi micilor neîmpliniri, sau măcar să le ascundă, are, mai ales, vigoarea intelectuală spre a ne da, an după an, încă una şi încă una din *ultimele* sale cărţi, pe care le aşteptăm cu drag.

(„Archè". Revistă de Etnologie şi Antropologie editată de Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj, nr. 1-2, 2004, p. 20)

I. C. Chiţimia: cuprindere şi consecvenţă

Profesorul I. C. Chiţimia (1908-1996) şi-a construit, cu tenacitate şi modestie, un program ştiinţific coerent şi amplu, pe care, în ciuda unor împrejurări adverse (războiul, în primul rând, în timpul căruia a fost grav rănit, fiind tratat multă vreme în spitalele din Sinaia şi Bucureşti, dar şi unele inamiciţii din viaţa academică, universitară, la care face trimitere clară într-o notă la studiul *Din vieaţa folklorică a unor cuvinte*, „Cercetări Folklorice" I, 1947, p. 43: „În ascensiunea mea spre cultură, rar, foarte rar, am întâlnit pe intelectualul bun, blând, cinstit, înţelept şi drept; în schimb l-am văzut la tot pasul pe cel fals, nedemn şi laş, uneori crud până la răzbunare, profitor, lacom de

îmbelşugare personală şi de vieaţă sgomotoasă. Nu era tipul acesta de intelectual, care să-mi fie reazem şi înălţare. Obosit, desamăgit, m-am pomenit coborînd spre sat...”), l-a dus până la capăt, încât, se poate spune, cred, că a părăsit această lume împăcat.

Zic „cu modestie” pentru că aceasta era imaginea pe care „pan profesor”, cum îi spuneau colegii şi învăţăceii de la Catedra de slavistică, o lăsa tuturor celor cu care se afla în contact. De altfel, într-un *Memoriu autobiografic* întocmit în 1990, scria el însuşi, cu privire la activitatea civică, dar afirmaţia se poate extinde la întregul vieţii: „nu m-am grăbit să ies în faţă şi să parvin. Nici n-am crezut că merit”. Dar în fiinţa sa intimă nutrea, firesc, mândria de fi fost „primul «clăcaş» din sat ajuns la studii medii şi apoi superioare”; iar acest „primul” se poate regăsi şi în ctitorirea catedrei de slavistică şi punerea bazelor polonisticii în învăţământul superior de la noi, începând cu 1950, şi în calitatea de a fi fost primul secretar al Comitetului de redacţie al revistei „Studii şi Cercetări de Istorie Literară şi Folclor” („SCILF”) a Institutului de Istorie Literară şi Folclor (1952), şi în atribuţia de fi fost primul conducător de doctorat „pentru toate literaturile slave (afară de rusă şi sovietică)”, din 1967 până în 1990, cum se menţionează în acelaşi *Memoriu*, şi primul şef al nou-înfiinţatei catedre de polonă şi ucraineană, tot din 1967. Este posibil ca unele dintre aceste satisfacţii să fi venit destul de târziu şi să fi fost generatoare de frustrări şi disconfort, cum sugerează Dan Horia Mazilu în evocarea sa, căci, într-adevăr, gradul de profesor, calitatea de şef de catedră şi de conducător de doctorat i-au fost recunoscute abia în apropierea vârstei de 60 de ani (în 1967): „A aşteptat mult I. C. Chiţimia (nelăsând să răzbată spre cei din jur nimic din obida acestei aşteptări) până când autorităţile s-au «milostivit» să-i acorde gradul de profesor. Lui, care avea acest grad, într-o universitate pe care a slujit-o toată viaţa, încă din momentul în care trecuse acel prag ce străjuia accesul spre sufletul lui Nicolae Cartojan” (D. H. Mazilu, *I. C. Chiţimia (1908-1996)*, Societatea de Ştiinţe Filologice din România, „Buletinul Societăţii pe anii 1995-1996”, Bucureşti, 1996, p. 81).

Cât priveşte împlinirea programului său ştiinţific, pe cât de amplu pe atât de coerent, profesorul I. C. Chiţimia a manifestat o consecvenţă şi o tenacitate demne de admirat, arătând un egal interes şi o egală competenţă problemelor de slavistică (de polonistică, în primul rând), de literatură română veche (cu o preocupare specială pentru cărţile populare, văzute în relaţia lor cu literatura orală

şi cu versiunile lor din celelalte literaturi) şi de folclor (folcloristică, folclor comparat, folclor românesc). Aşa se face că savantul este în egală măsură reclamat de fiecare dintre cele trei domenii şi recunoscut ca atare, pe plan naţional şi internaţional. Întâmplarea singură face ca în acelaşi an personalitatea sa ştiinţifică să fie prezentată în două lucrări lexicografice de referinţă: *Enzyklopadie des Märchen*, 2 (1979), col. 1364-1366 (articol semnat de Cătălina Velculescu) şi *Dicţionarul folcloriştilor,* EŞE, 1979, p. 133-135 (fişă de Iordan Datcu). La sărbătorirea învăţatului, cu ocazia împlinirii vârstei de 75 de ani, a fost întocmită o bibliografie destul de completă (vezi Mihai Mitu, *Profesorul I. C. Chiţimia la a 75-a aniversare*, „Romanoslavica", XXII, 1984), iar peste cinci ani, Cătălina Velculescu adăuga o serie de titluri scăpate din vedere de către alcătuitorul bibliografiei din 1984 şi altele apărute în intervalul dintre cele două aniversări (vezi Cătălina Velculescu, *Profesul I. C. Chiţimia la 80 de ani*, „REF", tomul 33, nr. 3, 1988, p. 251-260). Sigur că de atunci şi până în 1996 bibliografia cercetătorului se va fi îmbogăţit cu o serie de titluri noi a căror trecere în revistă demonstrează exact acea continuitate şi consecvenţă de gând, de metodă şi de principii care guvernează întreaga construcţie ştiinţifică a profesorului Chiţimia.

Astfel, tânărul savant îşi reia, după război, activitatea ştiinţifică, în domeniul folclorului, publicând, în revista „Cercului de Studii Folklorice", „Cercetări folklorice", I, Bucureşti, 1947, p. 23-44, studiul *Din vieaţa folklorică a unor cuvinte* în care supune unei analize etnolingvistice o serie de cuvinte populare auzite în satul natal, Albuleşti (Mehedinţi) sau în zona respectivă. Este vorba despre „poftoreală", „răpotinul ţăstelor", „rugă", „a zbici", „la ţanc!". După un număr de ani, încercând o teoretizare a metodei aplicate în studiul de început, reia problema în *Necesitatea metodei filologice în studiile folcloristice*, „Folclor literar", Timişoara, vol. II, 1968, p. 73-78, republicat în vol. *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Editura Minerva, 1971, p. 68-72, iar ceva mai târziu revine, pe scurt, asupra metodei de interpretare a folclorului, folosind exemple din studiile anterioare (expresiile populare *la paştele cailor* şi *colac peste pupăză*) în comunicarea *Aspecte ale metodologiei culegerii şi valorificării folclorului românesc*, ţinută la Sesiunea interjudeţeană „Metodologia cercetărilor în domeniul folclorului", Călăraşi, 1987 şi publicată în „REF", tom 34, nr. 5, 1989, p. 413-417).

Cert este că „viața cuvintelor" populare și raporturile lor cu anumite realități etnofolclorice l-au preocupat în permanență pe cercetător, care a revenit, frecvent, la această temă. În studiul din 1947 demersul pornește de la afirmația mitropolitului Simion Ștefan care formula, cu propriile sale vorbe, în *Noul Testament de la Bălgrad*, 1648 („cuvintele trebuie să fie ca banii"), ceea ce se va numi mai târziu „teoria circulației cuvintelor", reluată și adâncită de B. P. Hasdeu, a cărui operă I. C. Chițimia a studiat-o în profunzime, din nou printre primii (vezi *B. P. Hasdeu și problemele de folclor*, „SCILF" nr. 1-4, 1952, p. 167-191; și în vol. *Folcloriști și folcloristică românească*, EA, 1968, p. 37-72), și la care face adesea apel. Frecvente sunt trimiterile la *Etymologicum Magnum Romaniae*, model de erudiție, dar și de metodă. Demonstrația lui Hasdeu în legătură cu numele personajului Statu-Palmă-Barbă-Cot din basmele românești este supusă unei analize critice și găsită „ingenioasă, deși nu întrutotul convingătoare". Ceea ce atrage atenția cercetătorului contemporan este aspectul metodologic: „Noi reținem și subliniem însă metoda lui Hasdeu de a studia folclorul în strânsă legătură cu formele de limbă populară în care acesta este îmbrăcat. O asemenea corelație științifică luminează și elementele de folclor și fenomenele de limbă. Metoda poate fi aplicată cu succes și astăzi" (Chițimia 1968, 63).

În fapt, autorul o aplicase în studiul din 1947 în care se ocupă, cum am mai amintit, de *poftoreală, răpotinul țăstelor, rugă, a zbici, la țanc!*. Deosebit de complexă este demonstrația cu privire la *răpotinul țăstelor*, „sărbătoare populară, veche și destul de răspândită pe vremuri", „o sărbătoare cu fond păgân, pe care biserica n-a putut s-o îndepărteze din sufletul poporului", care „în Albulești" (locul de baștină al lui I. C. Chițimia - n.n. N.C.) „cade regulat, după expresia poporului, «la a treia marți din Paști», așa cum o cunoștea episcopul Filaret și cum cade și în alte părți" (Chițimia 1947, 26-27). În buna tradiție hasdeeană, cercetătorul acordă atenție contextului etnografic și spiritual al sărbătorii, oferind nu numai o descriere exactă a modului de confecționare a țăstului de copt pâinea (dar și „mălaiul" ori de gătit anumite mâncări, cf. *Idem,* 28), ci și coordonatelor sacre, mitice, rituale ale momentului. Reține astfel „tăcerea magică": „La facerea țăstelor însă nu e îngăduit să se dea femeilor care lucrează astfel de binețe, fiindcă țăstele vor crăpa" *(Idem,* 29) și o corelează cu o altă situație în care se impune interdicția de a vorbi: „Semnul tăcerii magice, întâlnit în cazul când femeia aduce

de la fântână «apă ne-nceputǎ», fără să schimbe un cuvânt cu cei ce îi ies în cale, pare să se ivească şi aici: se respectă o muncă aproape sacră". Se adaugă la aceasta, interdicţia de a executa alte munci în acea zi („Această muncă depusă la facerea ţăstelor este cinstită şi prin aceea că în ziua respectivă, a răpotinului ţăstelor, nu se lucrează altceva"), precum şi o serie de comportamente rituale precum stropirea pământului din care se fac ţăstele cu vin, masa rituală, darurile rituale: „...se întinde masă între participante cu cinste, cu bucurie, cu mâncări pregătite sub vechiul ţăst. Se dau uneori şi «turte» de pomană, coapte sub vechiul ţăst" *(Ibidem),* data fixă la care are loc (a treia marţi după Paşti). Toate aceste detalii etnografice/etnologice sunt premisele necesare încercării de aflare a originii numelui sărbătorii (*răpotinul ţăstelor*) pentru care slavistul I. C. Chiţimia emite ipoteza, altminteri tentantă, a derivării dintr-un vechi slav „rabotina", cu sensul de „sclavie", dar şi de „muncă", sau dintr-un adjectiv substantivizat, „rabotănă": „O astfel de formă slavonă (poate alta mai recentă) stă la baza termenului *răpotin* din «răpotinul ţăstelor», fiind vorba de «munca ţăstelor», devenită sărbătoare populară, datorită magiei" *(Idem,* 30)[1].

O altă expresie asupra căreia I. C. Chiţimia s-a oprit în studiile sale de etnolingvistică este *la Paştele cailor* sau la *Paştele calului* pe care o derivă, printr-un procedeu ingenios, dintr-un proverb „cu o formulare mai complexă, acesta descinzând la rândul lui dintr-o anecdotă, cu existenţă la noi şi la popoarele vecine, respectiv la bulgari" (Chiţimia 1971, 72-73). Autorul crede, deci, că de la formula bulgărească *Traj, konijo, za zelena treva* („trăieşte sau ţine-te, murgule, până la iarba verde") s-ar fi ajuns la expresia românească *Să trăieşti, murgule, să paşti iarbă verde*, şi, de aici, la *Paşte, murgule, iarbă verde* „În consecinţă, în *paştile* din *la paştile calului* nu avem de-a face cu o sărbătoare populară, ci cu o formaţie populară veche, derivată din *a paşte: la paştile calului* înseamnă deci «la păscutul calului». Este şi acesta un exemplu elocvent, conchide autorul, de necesitatea aplicării metodei filologice în analiza şi interpretarea unor creaţii folclorice care nu se limitează, în fond, numai la paremiologie" *(Idem,* 72).

---

[1] Ar fi interesant de comparat definiţiile celor doi termeni în cele mai recente instrumente de lucru avute la dispoziţie: Georgeta Stoica - Paul Petrescu, *Dicţionar de artă populară,* Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997, p. 474, **Ţest,** şi în Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar,* Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997, p. 165, **Ropotina ţestelor (Ropotinul ţestelor)** cu prezentarea lor în studiul lui I. C. Chiţimia.

Studii mai noi de etnologie românească şi comparată, cantonate tot în spaţiul cultural sud-est european, găsesc, totuşi, sursa acestei expresii în complexul mitico-ritual al unor sărbători echinocţiale de primăvară.

După unii cercetători, „Paştele Cailor" ar fi chiar numele popular care se dă sărbătorii de Sân Toader, întreaga săptămână de la începutul Postului Mare fiind astfel „saturată de reprezentări ecvestre unde se succed Joia iepelor, Sâmbăta de Sântoader şi Duminica de Sântoader" (Marianne Mesnil - Assia Popova, *De la moşi la nou-născuţi: pâinile celor patruzeci de mucenici*, în *Eseuri de mitologie balcanică*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, p. 314-316). Expresia *la Paştele cailor,* existentă ca atare la români şi la bulgari cu sensul „niciodată", îşi are un corespondent în zicerea franţuzească *à la Saint Glinglin* care, consideră autoarele, ar putea fi pusă în legătură cu „sunetul clopotelor" care, „potrivit credinţelor populare din Occidentul catolic, în această perioadă de post [...] zboară din clopotniţele lor" *(Idem,* 315).

„Paştele Cailor" apare chiar ca o „sărbătoare cabalină cu dată mobilă (ziua de joi din a şasea săptămână care urmează după Paşti), sinonimă cu Joia Iepelor, când se crede că, pentru un ceas şi pentru o singură dată pe an, se satură caii de păscut iarbă" (Ghinoiu 1997, 148).

Ar fi de observat, deocamdată, că în timp ce pentru M. Mesnil şi A. Popova, expresia *la Paştele cailor* şi-ar afla contextul genetic într-o serie de sărbători de primăvară, legate de cultul calului şi centrate în jurul Sân Toaderului, situate *înaintea* sărbătorii *Paştelui*, după I. Ghinoiu aceasta şi-ar avea originea într-o sărbătoare populară numită chiar „Paştele cailor", situată, însă, în perioada de *după Paşti*, simultană cu Ispasul, Joia Iepelor, Joia Verde (cf. Ghinoiu 1997, 249). În raport cu informaţia avută la dispoziţie la momentul respectiv, I. C. Chiţimia (1971, 72) credea că o astfel de sărbătoare „nu există nici măcar în «calendarul babelor» şi deci de aici înţelesul de «niciodată»". Constatarea cu privire la absenţa unei astfel de sărbători chiar şi în „calendarul babelor" este infirmată de cercetările ulterioare care o atestă „cu variante şi credinţe locale [...] pretutindeni în România" (Ghinoiu, *Idem).* Apare, astfel, o contradicţie logică: dacă sărbătoarea există, şi încă „pretutindeni în România", de unde atunci sensul de „niciodată"? Autorul *Dicţionarului* de obiceiuri găseşte o explicaţie plauzibilă acestei aparente non-concordanţe în data mobilă a sărbătorii, „care putea varia, de la an la an, cu un mare număr de zile. Din acest motiv, importanţa

sărbătorii s-a diminuat treptat, căpătând un înțeles peiorativ: a nu înapoia ceea ce ai împrumutat, a amâna până la «Sfântul Așteaptă», a nu te ține de cuvânt." *(Ibidem)*.

Cele două explicații - una strict filologică, cealaltă etnologică - nu se resping, ci chiar se completează reciproc: echivalarea lui „la paștele cailor" cu „la păscutul cailor" (cf. Chițimia) este susținută de credința că de „Paștele cailor", „pentru un ceas și pentru o singură dată pe an, se satură caii de păscut" (cf. Ghinoiu). Unicitatea, scurtimea, irepetabilitatea momentului pe durata întregului an ar putea adăuga și ideea de dificultate a împlinirii, a ținerii promisiunii, încât, odată pierdută ocazia, posibilitatea realizării se amână *sine die*.

Fidel învățăturii unor mari lingviști și filologi români - B. P. Hasdeu și Ovid Densusianu, în primul rând - , dar și Al. Lambrior, M. Gaster, I. A Candrea și alții, I. C. Chițimia a fost consecvent în a susține și a impune metoda lingvistico-filologică în studiile de folclor. Insistența cu care i-a apărat validitatea în fața metodelor mai noi, moderne la vremea respectivă, structuralismul și semiotica în primul rând, nu însemna respingerea acestora, nu era un semn de imobilism al gândirii ori o dovadă de cantonare într-un tradiționalism desuet, ci doar o expresie a consecvenței și continuității prin care autorul se situa pe sine în seria cărturarilor români preocupați de folclor și de limba populară: „Folclorul în general, precum și folclorul poporului român oferă o mare bogăție de creații, pentru a cărei studiere pot fi utilizate diferite metode, între care cea lingvistico-filologică rămâne valabilă și absolut necesară" (Chițimia 1971, 73; cf. și mai târziu: „Nu vreau să zic deloc că trebuie minimalizate metodele moderne de cercetare științifică. Ele sunt absolut necesare ca știință, care tinde spre cel mai înalt rang. Dar lângă ele pot viețui metodele clasice, care nu trebuie desconsiderate și aruncate între reziduuri de dragul celor dintâi, așa cum se întâmplă uneori" (Chițimia 1989, 416). De fapt, autorul însuși depășea uneori limitele interpretării strict filologice a faptelor de folclor sau de literatură populară, făcând adesea analize care se înscriu într-o direcție apropiată de aceasta - este vorba despre așa-numita metodă „cuvinte și lucruri" (*Wörter und Sachen*) care se poate regăsi și în studiile mai noi de etnolingvistică, de mitologie, de simbologie și semiotică a folclorului.

Un clasic al folcloristicii românești de după război, profesorul I. C. Chițimia a lăsat în urma sa o operă de mare cuprindere și de mare profunzime, la care cei ce vin se pot adresa cu toată încrederea.

I. C. Chiţimia - Extent and Consistency
Summary

Professor I. C. Chiţimia (1908-1996), whose nineties anniversary was celebrated in 1998, left behind a comprehensive work, covering different area of science (Slavonic philology, Polish studies, old Romanian literature, folkloristic, world literature etc.).

As a folklorist, I. C. Chiţimia attempted to cover most of the genres of the Romanian folk-literature and sketched the main directions of the Romanian folkloristic. A follower of Ovid Densusianu's philological method in folkloristic, he consistently employed it in his studies and continuously pointed out, in his works, its usefulness for the folklore studies.

(Universitatea de Vest din Timişoara. Facultatea de Litere, Filosofie şi Istorie, „Folclor literar", IX (1998-1999), Timişoara, 1999, p. 99-105)

Ubi sunt... *Plecaţi dar totuşi prezenţi. Profesorul Ion C. Chiţimia - 100 de ani de la naştere*

Sărbătorirea centenarului naşterii profesorului I. C. Chiţimia mi-a prilejuit, cum se întâmplă în astfel de ocazii, revederea celor spuse şi scrise de mine în 1998, când Cercul de Folclor al Revistei de Etnografie şi Folclor a organizat o şedinţă omagială cu ocazia celei de-a 90-a aniversări a naşterii Profesorului, plecat dintre noi cu doi ani înainte[1]. Constat, cu bucurie, că, după zece ani, cele zise atunci nu erau nişte aprecieri conjuncturale, ci reprezintă imaginea omului şi savantului I. C. Chiţimia aşa cum mi s-a întipărit mie în inimă şi în minte şi cum continuă să fie şi acum, mult după ce firavul său trup s-a dus în pământul prea nerăbdător să ne primească pe noi toţi cei trecători prin această lume.

[1] Vezi Nicolae Constantinescu, *I. C. Chiţimia - cuprindere şi consecvenţă*, Universitatea de Vest din Timişoara. Facultatea de Litere, Filosofie şi Istorie, „Folclor literar", IX (1998-1999), Timişoara, 1999, p. 99-105 ; în vol. de faţă ante.

Remarcam, atunci, modestia funciară care îl caracteriza şi pe care o scotea în evidenţă într-un *Memoriu autobiografic* întocmit în 1990, unde scria el însuşi, cu privire la activitatea civică, dar afirmaţia se poate extinde la întregul vieţii: „nu m-am grăbit să ies în faţă şi să parvin. Nici n-am crezut că merit". Dar în fiinţa sa intimă nutrea, firesc, ca oltean, ca mehedinţean, ca român, în ultimă instanţă, mândria de fi fost *primul*: „primul «clăcaş» din sat ajuns la studii medii şi apoi superioare"; primul, în calitate de ctitor al catedrei de slavistică şi de întemeietor al polonisticii în învăţământul superior de la noi, începând cu 1950; primul secretar al Comitetului de redacţie al revistei „Studii şi Cercetări de Istorie Literară şi Folclor" („SCILF") a Institutului de Istorie Literară şi Folclor (1952); primul conducător de doctorat „pentru toate literaturile slave (afară de rusă şi sovietică)", din 1967 până în 1990, primul şef al nou-înfiinţatei catedre de polonă şi ucraineană, tot din 1967.

Omagiindu-l, în 1983, la împlinirea vârstei de 75 de ani, un congener al său, şi coleg, timp de câteva decenii, la Institutul de Istorie Literară şi Folclor al Academiei Române, Ovidiu Papadima (n. 1909), îl considera „unul din exemplarele umane cele mai caracteristice şi mai grăitoare, ilustrând potenţialul imens de energii în care a putut exploda - cu toată vitregia împrejurărilor istorice, în secolul nostru - forţa de viaţă acumulată de milenii a ţărănimii noastre. Născut în 22 mai 1908, în Albuleşti-Dumbrava din judeţul Mehedinţi, I. C. Chiţimia a răzbătut prestigios în viaţa culturală a ţării prin însuşirile dintotdeauna ale acestei ţărănimi: energie şi perseverenţă, sobrietate şi răbdare, muncă şi seriozitate, respect pentru carte şi o voinţă dură de a o stăpâni şi de a o face productivă, optimism în măsură să înfrângă toate încercările vieţii" (Ovidiu Papadima, *Ion C. Chiţimia - la 75 de ani.* Comunicare ţinută la Academia Română la 15.07.1983, publicată în vol. *Evocări.* Cu o Postfaţă de Pan M. Vizirescu şi o Fişă bibliografică de Liviu Papadima, Editura Agora, Iaşi, 1997, p. 122-127).

Deşi tânărul Chiţimia optase, de la început, pentru studiile de literatură română veche, fiind unul dintre apropiaţii profesorului D. Cartojan şi ilustrându-se ca un demn continuator al acestuia, nici cercetarea folclorului literar nu l-a lăsat indiferent, dovadă revenirea sa în viaţa ştiinţifică românească de după război în cadrul Cercului de Studii Folklorice[2] în revista căruia, „Cercetări folklorice", I, Bu-

---

[2] Am păstrat grafia vremii: Folklor, folklorice etc.

curești, 1947, publică studiul *Din vieața folklorică a unor cuvinte* (p. 23-44), raportul *Din activitatea folklorică și etnografică în Polonia* (p. 153-159), la care se adaugă, în rubrica, „Dări de seamă", o recenzie la cartea lui Tache Papahagi, *Paralele folklorice* (1944) și câteva însemnări despre „Tradiție și istorie" (cu privire la studiul lui I. Gh. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, 1945), despre „Enigme folklorice" (cu privire la două studii ale Mariei Holban apărute în „Revue du sud-est européen" (1945), despre „motive de folklor în arta religioasă" (cu privire la studii pe această temă publicate de Maria Golescu în revistele vremii) (de notat că niciuna din cele două autoare la care se referă I. C. Chițimia nu este reținută de *Dicționarul etnologilor români* întocmit cu atâta acribie de Iordan Datcu).

Acestora li se adaugă studiile publicate, în anii '50-'60 ai secolului trecut în revistele Institutului condus de G. Călinescu, „Studii și Cercetări de Istorie Literară și Folclor" și „Revista de Istorie și Teorie Literară", adunate în două volume masive - *Folcloriști și folcloristică românească* (E. A., 1968) și *Folclorul românesc în perspectivă comparată* (Editura Minerva, 1971), borne teoretice de mare însemnătate în cercetarea folcloristică românească. Rețin, întru susținerea acestei aprecieri, o notă a profesorului D. Caracostea cu privire la studiul *Poezia populară narativă,* „SCILF", 1957, p. 643-647[3]: „I. Chițimia, autorul acestui studiu, este un folclorist pregătit, știe să meargă la izvor, are cunoașterea limbilor înconjurătoare și nu face parte dintre-acei ticluitori de marmelade pseudo-istorice și pseudo-folclorice, în care se toarnă material de orice proveniență, fără simț critic. Iată de ce discuția amintitului capitol poate fi utilă pentru ceea ce ne interesează aici: întemeierea criticei folclorice" (Dumitru Caracostea - Ovidiu Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*, Editura Minerva, 1971, p. 182). Nu știu dacă I. C. Chițimia avea cunoștință de aceste aprecieri ale lui D. Caracostea, dar în „Preliminarii" la vol. *Folclorul românesc în perspectivă comparată* (Editura Minerva, 1971), în care este reluat studiul din 1957, sub titlul *Balada populară românească în context european* (p. 78-139), autorul scrie, în perfect consens cu D. Caracostea, inclusiv sub aspect stilistic: „În fond, nimeni nu va putea contesta existența unei grupe a baladelor legendare, cu elementele lor fantastice, după cum

---

[3] Este vorba despre I. C. Chițimia, *Poezia populară narativă: balada*, „SCILF", VI, 1957, nr. 3-4, p. 643-647.

nimeni n-ar putea nega grupa baladelor vitejeşti, aceea a baladelor de conflict social şi familial fiind şi ea o realitate, ultima grupă a baladelor istorice, incluzând numărul cel mai mic de piese, pentru că balada românească a fost înclinată spre sublimarea fondului istoric şi transfigurarea lui în metafore şi simboluri literare, aşa cum se întâmplă în *La fântâna Gerului*, reprezentând expediţia lui Malcoci-Oglu din 1499, în Podolia, şi spre deosebire, de exemplu, de eposul sârbo-croat, care conservă evidente urme istorice. Dar unii «cercetători» nu pot să-şi stăpânească impetuozitatea «ştiinţei» lor şi le place să se agite cu apariţii de estradă" (Chiţimia 1971, IX). Să observăm că atât de ponderatul Profesor Chiţimia nu-şi poate stăpâni iritarea şi marchează, în scris, pe unii „cercetători" şi „ştiinţa" lor cu ghilimele, punându-le astfel la îndoială calitatea de cercetător şi virtutea ştiinţei lor. Cine vor fi fost acei „«specialişti» (din nou cu ghilimele) înfumuraţi (deşi limitaţi la anumite sectoare ale folclorului) [care] n-au vrut să vadă aceste aspecte ale studiului comparat al baladei româneşti, ci s-au mulţumit să discute cu violenţe de limbaj, total neştiinţifice, mai ales clasificarea propusă pentru baladă, care rămâne totuşi valabilă, fiindcă nu există o singură modalitate de clasificare, iar clasificarea propusă de ei înşişi nu este mai bună, ba din contră, are încadrări care nu se susţin logic, ceea ce n-are sens să arătăm aici"?

Iată-l pe Pan Profesor în ipostaza de polemist, opozantul său fiind, ne dăm seama refăcând pe scurt istoricul studiilor despre epica populară în versuri de după Al Doilea Război Mondial, nimeni altul decât Al. I. Amzulescu, cel care îi „jumulea" zdravăn, „în lumina materialismului dialectic şi istoric", pe antecesorii şi pe contemporanii săi care continuau să susţină teoria originii aristocratice, de curte a baladei populare româneşti. Între aceştia, alături de N. Iorga, P. P. Panaitescu, Alexandru Lambrior, şi I. C. Chiţimia care argumenta nuanţat provenienţa sau răspândirea preponderentă a basmului în mediile populare, ţărăneşti, şi a baladei (a cântecului epic) în mediile aristocratice, cavalereşti, la curtea feudală.

Al. I. Amzulescu se detaşează total de părerile lui Chiţimia scriind tranşant: „Nu putem fi de acord nici cu lucrarea lui I. C. Chiţimia în care, pe lângă alte teze false, se ajunge la idei ciudate în privinţa căilor diferite (! - semnul exclamării aparţine autorului) de apariţie a basmului şi a baladei" şi, după ce reproduce un amplu pasaj din studiul din 1957 al acestuia, conchide: „Cum se vede,

lucrarea exprimă o poziţie şovăielnică şi în cel din urmă confuză, care îşi are izvorul în concesia pe care autorul o face teoriei apusene despre originea aristocratică a genului" (Al. I. Amzulescu, „Introducere" la *Balade populare româneşti*, E.P.L, 1964, vol. I, p. 51-55). Evident, în contra „teoriei apusene" sunt citate „observaţiile judicioase ale cercetătorului sovietic V. I. Propp", care publicase, în 1955, „o importantă lucrare teoretică, operă de sinteză a cercetărilor întreprinse în Uniunea Sovietică, *Eposul eroic rus*, Editura Universităţii din Leningrad", din care citează câteva pasaje conţinând, neîndoielnic (pentru că nimeni nu se gândeşte să-i conteste autorului *Morfologiei basmului* calitatea de comentator sagace al fenomenului folcloric) aprecieri despre epica populară în versuri puternic colorate ideologic: „Clasa dominantă nu-şi creează dintr-o dată cultura, ci iniţial o împrumută de la păturile populare de jos, imprimându-i ideologia sa. Una din cele mai bune realizări ale culturii populare este eposul, şi eposul multor popoare a fost utilizat de vârfurile feudale şi impregnat de ideologia feudală" *(Idem,* p. 9, 54).

Chiţimia răspundea acestui atac periculos abia peste şapte ani, adoptând, într-un fel, tonalitatea preopinentului, dar este de presupus că o astfel de lovitură putea avea consecinţe grave, în condiţiile ascuţirii luptei de clasă, ca să folosim o formulă caracteristică retoricii vremii, şi a înfruntărilor în plan ideologic, de la sfârşitul anilor '50, asupra celui care o primea. I. C. Chiţimia era, de altfel, supus unui adevărat asediu critic, datorită adeziunii, altminteri justificate, susţinute cu argumente temeinice, la teoria lui Alexandru Lambrior. Paznicii ideologici de serviciu la vremea respectivă ţineau sus „steagul partidului" şi îl incriminau pentru „abaterile" de la linia acestuia. Unul dintre aceştia, Ileana Vrancea, publicase un studiu-fanion, *Cu privire la unele studii despre folclorul literar*, „Lupta de clasă", nr. 2, 1959, în care scria: „I. C. Chiţimia, în studiul despre Al. Lambrior... «s-a lăsat ademenit de teoriile reacţionare» ale celui despre care scria, care afirmase că balada populară s-a dezvoltat în vechime şi pe lângă curtea boierească" (Cf. Iordan Datcu, *Etnografia şi folcloristica în anii 1948-1958*, în vol. *Alte contribuţii la etnologia românească*, Editura Universal Dalsi, 2005, p. 160).

La ceas aniversar, dincolo sau alături de omagierea pe care profesorul o merită din plin, se impune încă o constatare, la care sunt convins Domnia-Sa ar fi subscris: nu este suficient să ne aducem aminte cu drag de cei care ne-au fost dascăli, învăţători, magiştri, nu

e suficient să-i citim şi să-i cităm cu tot respectul cuvenit, trebuie să mai facem un gest, la fel de important sau chiar mai important decât atât - trebuie să-i reaşezăm în timpul lor şi să recuperăm tot ce este de recuperat pentru timpul nostru şi pentru timpurile care vin. Un clasic al folcloristicii româneşti de după Război, profesorul I. C. Chiţimia a lăsat în urma sa o operă de mare cuprindere şi de mare profunzime, la care cei ce vin se pot adresa cu toată încrederea.

(Comunicare prezentată la Sesiunea omagială „I. C. Chiţimia - 100", organizată de Academia Română, mai 2008)

G. Călinescu - „folclorist" şi „etnolog"

Când nu este supus unei execuţii nedrepte, aşa cum se străduieşte să facă Ovidiu Bârlea în *Istoria folcloristicii româneşti* (1974) [„...*Estetica basmului*... comparată cu monografiile mai vechi ale lui Fr. von der Leyen, V. I. Propp, Fr. Panzer, M. Luthi, St. Thompson, L. Rorich se arată depăşită şi ne oprim la ea numai pentru că a fost proclamată de *unii din afara disciplinei* (subl. mea N.C.) drept un model de studiere a basmului. Călinescu nu a cunoscut decât studiul global scris de Bolte-Polivka în încheierea observaţiilor lor la variantele colecţiei Grimm. În genere, cunoştinţele sale asupra folclorului au fost aproximative. (...). Ultimul capitol, *Critica basmului*, vădeşte cel mai elocvent slăbiciunile lucrării..."], studiul *Estetica basmului* (publicat mai întâi în „SCILF", anul VI, nr. 3-4, 1957 şi anul VII, nr. 1-2, 1958, apoi în volum, EPL, 1965, apărut după moartea autorului) a fost luat cel mai adesea ca argument în favoarea includerii lui G. Călinescu în dicţionarele de folclorişti şi de etnologi români [vezi, de ex., Iordan Datcu, *Dicţionarul etnologilor români*, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 150-153: „*Estetica basmului* reprezintă cea dintâi încercare din istoria folcloristicii româneşti de aplicare a criticii estetice la analiza unui gen folcloric. (...) St.(udiul) este o încercare originală de sistematizare caracte-

rologică şi situaţională a universului fabulos... din basmul românesc cu instructive incursiuni asociative în mitologia, basmologia şi literatura universală..."] şi chiar de impunere a ideii că autorul său s-ar înscrie între teoreticienii moderni ai folclorului [cf. Marian Vasile, *Teorii folclorice româneşti în ultimele decenii (III)*, „REF" tomul 35, nr. 3-4, 1990, p. 280-282: ...„G. Călinescu va fi tentat de investigaţii mai aplicate asupra literaturii populare, concepute ca o replică la adresa tendinţelor autonomiste care exclud criteriile criticii literare din metodologia cercetărilor folcloristice. Ideile sale sunt expuse mai întâi în *Estetica basmului* [a cărei] introducere e afişat polemică..."]. Dar a reduce contactul lui G. Călinescu cu literatura populară, cu folclorul, sau cu cultura tradiţională în general numai la *Estetica basmului* înseamnă a sărăci însuşi edificiul creaţiei călinesciene de un capitol al său nu neapărat marginal şi nici simplu conjunctural.

Trebuie spus, totodată, că niciuna dintre scânteietoarele sale observaţii şi niciunul dintre studiile rezultate din truda lecturii migăloase a textelor nu poate fi tratat independent de contextul general al scrisului călinescian, de etapele creaţiei sale ştiinţifice, de orizontul ideologic şi de orientările estetice specifice fiecăreia dintre ele.

Pare învederat faptul că literatura populară şi, cu atât mai puţin folclorul, în sensul complex pe care termenul îl dobândise în perioada când G. Călinescu începea construcţia marilor sale monografii şi sinteze, nu au stat în centrul preocupărilor istoricului şi criticului literar, esteticianului şi eseistului care marchează, prin personalitatea sa complexă, o epocă în cultura românească modernă. G. Călinescu, ca şi mulţi alţi teoreticieni şi exegeţi ai literaturii populare, a venit spre aceasta dinspre literatura cultă, „de autor", iar în unele cazuri, studiul formelor verbale ale culturii orale i-a fost impus de cercetarea aprofundată a operei unor mari creatori culţi (Eminescu, Creangă), sau de obligaţii de serviciu, determinate de calitatea sa de director al Institutului de Istorie Literară şi Folclor şi de coordonator al volumului I din tratatul academic de *Istoria literaturii române* (1964). Dar „jocul" de-a culegerea de folclor în locurile de baştină ale unor scriitori [Cf. George Muntean, *G. Călinescu şi folclorul*, „REF", tomul 34, nr. 5, 1989, p. 423: „Într-o vreme s-a gândit că ar fi interesante sondajele folclorice realizate în localităţile din care proveneau o seamă de scriitori, credinţa lui fiind că ceva din atmosfera vieţii populare a respectivelor locuri trebuie să se fi infuzat în

opera scriitorilor originari de acolo. (...) Țin minte o asemenea investigare, efectuată la Plătărești, lângă București, de unde se trăgea criticul Mihail Dragomirescu, fostul său profesor, și alta la Dideștii Teleormanului, de care e legat Gala Galaction. (...) Un alt experiment pus la cale de el a fost acela de a culege folclor în circumscripția lui electorală (Corbeanca, Săftica și altele de lângă București)" și joaca de-a teatrul popular cu personaje fantastic de reale precum profesorii Chițimia și Vrabie va fi plăcut spiritului ușor histrionic al marelui critic, iar deschiderea sa către toate formele creației umane, către cultură în general și către cultura românească în special nu putea să nu-l aducă și în preajma culturii populare, a literaturii folclorice cu precădere.

Astfel, în contextul analizei operei eminesciene, criticul a fost, s-ar putea spune, forțat, de chiar materialul supus investigației, să formuleze unele aprecieri memorabile, devenite azi locuri comune ale exegezei poeziei lui M. Eminescu. Lui G. Călinescu i se datorează formula aparent oximoronică „folclor savant" sub care sunt așezate poemele socotite, îndeobște, „de inspirație folclorică", precum *Mai am un singur dor, La mijloc de codru des, Ce te legeni..., Revedere.* Despre primul dintre aceste poeme (*Mai am un singur dor*), comentatorul scria: „Cu înfățișări calme, această compunere are fundul adânc și, trecând peste sentimentalitate, se coboară până în inima miturilor folclorice. Prin ea facem cunoștință cu un Eminescu fabricator de folclor savant", și mai încolo: „Este dar în poezia lui Eminescu o fină îmbinare de mitologie populară și filosofie a nimicului, într-o formă care pare lineară, dar care e totuși de o savantă împletitură. [...] Cea mai mare însușire a lui Eminescu este de a face poezii populare fără să imite și cu idei culte, de a se coborî la acel sublim impersonalism poporan". În acest context apare și paralela cu *Miorița,* care a făcut, de asemenea, carieră, mai ales în școală, pierzându-se, adesea, din vedere, observațiile de ordin folcloristic, sau, poate, chiar etnologic ale autorului, precum, de exemplu, preeminența temei morții în poezia populară („În afară de chemarea erotică, poezia populară nu mai are nicio temă mai esențială decât moartea"), punct pe care îl va atinge, mai târziu, și Mircea Eliade, care atribuia temei morții calitatea de a impune o cultură: „Se știe, de asemenea, că o cultură are cu atât mai multe șanse de a deveni universală cu cât își pune mai curajos problema Morții" (*Destinul culturii românești* [1953], în *Profetism românesc,*

Editura „Roza Vânturilor", 1990). Trebuie la fel reținută notația în legătură cu locul îngropării prin care se infirmă, cu subtilitate, interpretarea lejeră, „leneşă" cu privire la „iubirea de natură" care i-ar caracteriza, în egală măsură pe poetul doritor să fie îngropat „la marginea mării" şi pe ciobanul care cere testamentar să fie înmormântat „în mijlocul stânii". Căci, zice G. Călinescu, „La drept vorbind, oriunde ar fi îngropați, morții sunt în natură, iar dacă prin natură se înțelege fuga de aşezarea socială, nimic mai puțin natură decât mediul funebru al *Mioriței*". Sigur, ar trebui reluat întreg pasajul, fiindcă, iubitor de paradoxuri, autorul poate să inducă în eroare la o lectură fugară. Cum, s-ar putea întreba cineva, oile şi câinii pe care îi invocă ciobanul *nu sunt natură*? Călinescu răspunde imediat unei astfel de întrebări, observând că „Natura ciobanului nu e natură decât pentru noi, pentru el ea înfățişează mijlocul lui social şi prozaic, din care nici în moarte nu voieşte să iasă...". Autorul intuieşte exact ceea ce Ovid Densusianu şi D. Caracostea spuseseră deja, dar cu o audiență ceva mai restrânsă, iar etnologii şi sociologii aveau să confirme nu mult după aceea, anume că „viața păstorească", „ciobănia", „stâna" reprezintă forme de organizare socială şi că, deci, „singurul dor" al ciobanului mioritic nu era propriu-zis „contopirea cu natura", ci solidarizarea cu grupul social, cu profesia: „Aşadar nu elementul geologic formează fondul *Mioriței*, ci sentimentul fundamental că înconjurarea de către semenii săi, încleştarea de lucruri împiedică moartea de a ridica pe om spre grozavele goluri de dincolo." [G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, Editura Minerva, 1970, p. 402-413].

Nu trebuie, fireşte, să-l judecăm pe G. Călinescu cu măsura cu care am judeca un antropolog sau un sociolog de profesie; ceea ce rămâne este supleţea gândirii şi intuiţia extraordinară, bazate, neîndoielnic, nu doar pe inteligenţă, dar şi pe ample şi profunde lecturi. Şi mai e un aspect: consecvenţa acestei gândiri. Fiindcă relaţia natură-cultură, temă majoră a antropologiei clasice, se regăseşte la G. Călinescu într-o conferinţă târzie, *Civilizaţie şi cultură,* în termeni asemănători celor din studiul despre opera lui Eminescu. Referindu-se la *natură*, autorul nota: „Prin natură pură s-ar înţelege, din punct de vedere geologic, o geografie curat obiectivă, la care subiectul nostru nu are nicio participare decât ca organ contemplativ şi asupra căreia mâna omului nu se întinde deloc. Din punct de vedere uman, prin natură s-ar înţelege o viaţă instinctuală şi solitară,

cu desăvârşire lipsită de orice stil. Dar acest lucru de fapt, cum am zis, nu-i posibil". [G. Călinescu, *Civilizaţie şi cultură*, în vol. *Aproape de Elada*, „RITL" Colecţia „Capricorn", Supliment '85, p. 68]

Inversând termenii obţinem o altminteri excelentă definiţie a *culturii*, văzută „ca partea făcută de om în natură" (*man-made part of nature*), diferit de „o geografie obiectivă... asupra căreia mâna omului nu se întinde deloc") şi ca rezultat al activităţii omului ca fiinţă socială, diferit de „instinctual şi solitar" din caracterizarea de mai sus a naturii. Iar exemplificările cu care conferenţiarul îşi susţine teza constituie chiar părţile unui tratat de etnologie sau de antropologie culturală: agricultura („Să mergem pe câmp. Acolo ţăranul cultivă grâu, porumb. Aceste lanuri fac nişte pete geometrice, imposibile în starea [de] natură, căci grâul nu creşte masiv dacă nu e cultivat şi ferit"), transporturile, căile de comunicaţie („De asemeni, drumurile, şosele[le], canalele, căile ferate"), aşezările şi adăposturile („...case[le], curţile, livezile [...] oraşele [chiar dacă] la noi sunt mai rare"), vestimentaţia („vedeţi foarte bine că noi ne înveşmântăm, recurgem la o artificializare"), comportamentele („Noi chiar în nuditate ne artificializăm. Nu numai prin tăierea şi îngrijirea părului, a unghiilor, dar şi prin gest, prin mers, prin salut." [*Idem*, p. 68-69]. Iar când se afirmă că „natura omului este artificiul" se consemnează, cu alte cuvinte, calitatea omului de a fi un „animal cultural". Sigur, toate aceste note de antropologie sunt subsumate „principiilor de estetică" ale autorului şi relevându-le acum nu vrem să cădem în eroare de a face din Călinescu un folclorist sau un etnolog de profesie. Merită însă să punem alături de notaţiile călinesciene un text mult mai recent şi infinit mai mult îndatorat gândirii etnologice moderne, de care criticul român pare a se fi apropiat anticipativ. Este vorba despre un eseu al lui Jacques le Goff închinat lui Claude Lévi-Strauss, despre un roman de curte, „*Yvain ou le Chevalier au lion*", scris pe la 1180, de Chretien de Troyes, a cărui analiză scoate la iveală o serie de opoziţii binare prin care *cultura* se diferenţiază de *natură*: „Yvain a ales natura sălbatică, adică pădurea cu datele ei imediate: un anume sistem vestimentar (veşminte sfâşiate şi în cele din urmă goliciunea), un anumit cod alimentar (alimentele produse, preparate, mai precis gătite au fost înlocuite cu alimente crude), un anumit model mental (memoria omenească este înlocuită prin reacţii spontane şi prin repetivitatea caracteristică existenţei sălbatice); Yvain a părăsit ceea ce se numeşte «cultură», adică un sistem social

organizat, un sistem economic (producţia rurală: câmpuri, pământuri arate, grădini, apărate de periferii ale culturii, simbolizate prin gardurile de mărăcini); un sistem de locuinţe (corturi, case, pavilioane) este înlocuit cu o vizuină în aer liber, la fel cum economia de pradă (vânătoarea cu arcul furat) înlocuieşte economia agrară" (Jacques le Goff, *Lévi-Strauss în Broceliande. Schiţă de analiză a unui roman de curte*, în *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, 1991, p. 224). Având în minte nu doar un singur roman de curte ci o întreagă literatură, poate chiar mai multe literaturi, esteticianul român ajunge, pe căi deductive, la o descriere a fenomenului numit „cultură" la fel de exactă şi de cuprinzătoare ca şi reputatul mentalist francez, ceea ce nu e puţin lucru.

Ne-am oprit mai înainte la simpla semnalare a conceptului de „folclor savant", în legătură cu poezia lui M. Eminescu, dar tot acolo găsim admirabile sugestii cu privire la o specie semi-cultă a folclorului, valorificată la nivel genial de către Poet, anume aşa-numita „romanţa «cantabile»". Exegetul face o distincţie netă între romanţă, a cărei „vulgarizare" (răspândire în popor, caracter popular, popularizare, probabil) „provine din aceea că ea nu e decât un schelet pentru poezie, fără cărnuri lirice proprii" şi cântecul popular, ţărănesc autentic socotit „expresia nemijlocită a unor sentimente proprii", şi descoperă, cum numai el ştie să o facă, originalitatea tratării romanţei de către poetul naţional: „Eminescu a ales aşadar cel mai simplu gen, abstrăgându-l de la coruperile lui cu putinţă. Curăţirea romanţei de impurităţile orăşeneşti nu se putea face decât prin două mişcări, şi tocmai pe acelea le-a ales poetul: coborârea întâi de toate la o sinceritate afectivă deplină, ca în poezia poporană, aşa încât compunerea să fie expresia (cum şi este) a unei stări istorice; ridicarea ei la modul cult printr-o frază eliberată de tirania unei posibile melodii muzicale, întemeiată pe figuri poetice". [G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, ediţia citată, p. 382]

Capitolul despre poveştile lui Creangă din ediţia a doua revăzută (1964) a monografiei apărute în 1938 dă o serie de răspunsuri acuzelor pe care avea să i le aducă, mai târziu, Ovidiu Bârlea, în prezentarea studiului *Estetica basmului* (publicat, cum am spus, mai întâi în „SCILF", 1957-1958). Călinescu probează aici că *avea ştiinţă* despre diferitele orientări şi direcţii din cercetarea basmului, că *era familiarizat* cu cercetările genetice şi structurale ale naraţiunii populare, că nu îi era, poate, străin nici chiar studiul lui V.

I. Propp, *Morfologia basmului* (1928; trad engl. 1956), pentru că, la un moment dat, face referire la colecția lui A. N. Afanasiev, *Narodnâie russkie skazki* (o ediție din 1957!) care a servit ca bază de studiu pentru cartea lui Propp și vorbește despre componentele basmului numite de el, în chip original, „șabloane", cu un sens nu foarte depărtat de „funcțiile" propp-iene, ceea confirmă aprecierea lui Marian Vasile că autorul „nu e obtuz la specificul creației populare, cum s-a acreditat în cercurile de specialitate". Iar sugestiile de lectură a unora dintre basmele genialului humuleștean depășesc cu mult modul comun de interpretare a acestora. *Soacra cu trei nurori* „e un tablou antropologic și etnografic desăvârșit"; starea babei este explicată mitologic: ielele i-au luat gura și picioarele, ceea ce e - zice G. Călinescu - „un fel de a stabili, folcloric, etiologia bolii"; „Folcloristic vorbind, *povestea lui Harap-Alb* e un basm din cele mai autentice și cu șabloane, unele plurimilenare și de o circulație euro-asiatică largă"; „Nu este, de altfel, situație din basmul nostru care să nu se regăsească în narațiuni foarte vechi"; „Oricum am suci basmul lui Creangă, ca atare el nu cuprinde nimic inedit și îl putem studia ca document folcloric" - sunt doar câteva extrase din monografia menționată [G. Călinescu, *Ion Creangă (Viața și opera),* Editura Minerva, 1978, p. 278-286] de la care se poate porni pentru a construi noi edificii interpretative despre relația operei lui Călinescu cu literatura orală, cu folclorul, cu cultura populară, sau despre un Călinescu folclorist, etnolog ori antropolog.

Nu știm însă, și nu vom ști, de altfel, niciodată, cum ar fi reacționat el însuși văzându-se tratat ca atare, fiind inclus în istoria folcloristicii românești și mai de curând, în dicționarele de folcloriști și etnologi români. Și totuși, cu toate rezervele și *parti-pris*-urile pe care unii dintre întocmitorii folcloriști ai unor astfel de sinteze o au față de scrierile cu atingere la această zonă a culturii românești ale lui G. Călinescu, nu li se poate nega autorilor lor efortul cu care au selectat argumentele întru susținerea includerii marelui istoric și critic literar, romancier și poet, estetician și eseist în panopticul cercetătorilor folcloriști și etnologi. Iar opera lui G. Călinescu este departe de a-și fi epuizat, în acest sens, oferta.

(*G. Călinescu - „folclorist" și „etnolog",* „Adevărul literar și artistic", nr. 475, 6 iulie 1999, p. 10; vezi și *G. Călinescu și literatura populară,* „Analele Universității „Spiru Haret". Seria Filologie. Limba și literatura română, anul I, nr. 1, 1999, p. 18-21)

Trepte spre împlinirea unui impunător edificiu

Cu o admirabilă şi neistovită tenacitate, folcloristul şi editorul Iordan Datcu adaugă zi de zi noi piese la un edificiu care se arată a fi, încă de acum, mai mult decât impunător. Temeliile acestei construcţii exegetice de mari dimensiuni au fost aşezate cu decenii în urmă când, ca redactor la fosta Editură pentru Literatură (ulterior Editura Minerva) a făcut să vadă lumina tiparului zeci de cărţi de folclor, de literatură populară şi de folcloristică, a îngrijit el însuşi peste 40 de ediţii, recuperând opere fundamentale ale etnografiei şi folclorului românesc - culegeri, antologii, monografii de Ion Bârlea, Artur Gorovei, Gr. G. Tocilescu-Christea N. Ţapu, Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiţă-Voronca şi cercetări extrem de preţioase precum cele ale lui P. Caraman şi Adrian Fochi. Unele dintre aceste recuperări s-au transformat în studii erudite, cum sunt, de exemplu, *Introducere în opera lui Petru Caraman,* 1999 şi *Gheorghe I. Neagu, etnolog*, 2004. Acestora li se adaugă antologia *Toma Alimoş* care, precedată de un amplu studiu introductiv, a devenit monografia unui subiect epic situat, ca importanţă şi semnificaţie, în imediata vecinătate a marilor poeme-mit ale folclorului românesc, *Mioriţa* şi *Meşterul Manole*. „Complicitatea”, în sensul cel mai bun al cuvântului, cu istoricul literar, omul de carte şi directorul de editură I. Oprişan a făcut ca, după o nepermis de lungă aşteptare, volumul II din *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc (1892-1904)* să vadă lumina tiparului la Editura Saeculum I. O., 2002, într-o ediţie îngrijită cu prefaţă de Iordan Datcu. Un an mai târziu apare *Bibliografia folclorului românesc 1930-1955*, realizată sub coordonarea lui Ion Muşlea şi publicată de aceeaşi Editură Saeculum I. O., într-o ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Iordan Datcu.

Dar opera care încununează întreaga activitate ştiinţifică a editorului şi folcloristului Iordan Datcu, cu adevărat *opus magnum* al său este *Dicţionarul etnologilor români*, vol. I-II, 1998, vol. III, 2001, acoperind peste două secole de cercetare a culturii populare a românilor, de la cronicari şi Dimitrie Cantemir până la tineri

etnologi din ultimul val al etnologiei româneşti din secolul trecut (al XX-lea). Şi avem ştire că această panoramare va merge mai departe, cuprinzând şi primii ani ai celui de-al XXI-lea secol.

Volumul *Alte contribuţii la etnologia românească*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 2005, 200 p. dă o imagine a şantierului muncii ştiinţifice a prodigiosului autor. Studiul *Iuliu A. Zanne şi „Proverbele românilor"* indică implicarea afectivă a lui Iordan Datcu în proiectul de recuperare, prin retipărirea, într-o ediţie anastatică, a celebrului corpus paremiologic al românilor, la mai bine de o sută de ani de la întâia lui apariţie. Faţă de textul publicat ca prefaţă la vol. VI din Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor...*, Ediţie anastatică, Editura Scara. Asociaţia Română pentru Cultură şi Ortodoxie, Bucureşti, 2004, p. 5-18, sunt adăugate câteva detalii de ordin documentar, în primul rând corespondenţa cu Maria Holban, fiica lui Iuliu Zanne, pe care Datcu o evoca la lansarea cărţii. Atunci se lua hotărârea aşezării unei plăci comemorative pe casa unde a scris şi a murit paremiologul, recuperarea şi îngrijirea mormântului său din Cimitirul Bellu, instituirea unei zile a proverbului etc., dar - cum prea adesea se întâmplă la noi - toate aceste gânduri frumoase s-au ofilit datorită căldurii prea mari a entuziasmului festivităţii. Însă, *scripta manet*, şi ce a scris Iordan Datcu despre „receptarea critică a *Proverbelor românilor* în presa vremii" rămâne ca o pagină solidă de istorie a folcloristicii româneşti.

La fel de documentate, de atente la nuanţe sunt şi comentariile din fişa consacrată lui G. T. Kirileanu, cu un accent special pe corespondenţa dintre acesta şi Artur Gorovei, directorul revistei „Şezătoarea", dar şi cu alţi literaţi şi cărturari ai timpului, între care folcloriştii basarabeni Gheorghe V. Madan şi Tatiana Găluşcă-Crâşmaru. Din corespondenţa cu Gheorghe V. Madan sunt reproduse 20 de scrisori, din aceea primită de la Tatiana Găluşcă, 8, plus una de răspuns a lui Kirileanu. Dincolo de parfumul de epocă şi de „colora locală", de sinceritatea lor emoţionantă, scrisorile celor doi basarabeni conţin informaţii de istorie culturală şi folcloristică extrem de preţioase. Astfel, cu titlu de exemplu doar, de reţinut este însemnarea că folcloristul basarabean a înregistrat, pe cilindri de fonograf, cu George Breazul, în septembrie 1928, dupa data scrisorii, circa 100 de cântece basarabene. Care a fost soarta acelor cilindri nu se ştie cu exactitate, deşi existenţa lor fizică este menţionată adesea de custozii de azi ai vechii Arhive a Compozitorilor Români, fără a se

face precizări în legătură cu conţinutul celor salvaţi şi conservaţi. Ar fi, nu-i aşa, un moment de mare emoţie să putem auzi glasul folcloristului de la Truşeni la aproape 80 de ani de la înregistrarea lui pe cilindrii de ceară! Scurtele comentarii la cele două volume din memorialistica lui G. T. Kirileanu reţin pagini absolut memorabile despre personalităţi cu care învăţatul moldovean a fost în contact (familia regală, N. Iorga) şi despre destinul oamenilor de cultură români în anii de început ai „democraţiei populare". Cărturarul de la Piatra Neamţ începuse, în paginile jurnalului său, încă de atunci, procesul comunismului!

Sub forma unui „dosar al receptării" este redactat studiul despre *Alexandru Dima şi conceptul de artă populară*, probabil cea mai cuprinzătoare recuperare critică a lucrării din 1939, cu adevărat originală şi inovatoare, a esteticianului şi profesorului de literatură comparată de mai târziu, Al. Dima.

Pagini dense de istoria folcloristicii româneşti contemporane, adică de după cel de-Al Doilea Război Mondial, scrie Iordan Datcu în studiul final al acestui volum, *Etnografia şi folcloristica în anii 1948-1958*. Bornele temporale ale investigaţiei sunt impuse de chiar mersul evenimentelor politice, căci după abolirea Monarhiei, noul regim îşi impune cu mijloace nu odată violente punctul de vedere. Este epoca în care au loc „cele mai brutale ingerinţe în domeniul etnologiei, care vor avea consecinţe pe termen lung. Ca şi în domeniul literaturii, imixtiunea partidului comunist, dirijismul, controlul, supravegherea se manifestă şi în domeniul etnologiei. Sunt trasate sarcini, sunt aplicate sancţiuni (aspre critici în presa comunistă, în reviste ca «Lupta de clasă»). Sunt eliminate personalităţi ştiinţifice de seamă, sunt interzise cărţi" (p. 145). Ca un adevărat avocat onest al apărării, care nu le fusese îngăduită victimelor campaniilor de epurare comuniste, Iordan Datcu întocmeşte „dosarele" acestora şi respinge hotărât „capetele de acuzare" formulate împotriva lor („activitate antidemocratică, fascistă şi reacţionară"). Au avut de suferit cei mai mulţi dintre sociologi (Anton Golopenţia, Mircea Vulcănescu, morţi în închisorile comuniste, ca şi Barbu Slătineanu, Tr. Herseni şi Ernest Bernea, condamnaţi la ani grei de puşcărie), în frunte cu mentorul lor, profesorul Dimitrie Gusti, fost preşedinte al Academiei Române, expropriat şi umilit, dar şi folclorişti şi etnografi de marcă precum D. Caracostea, P. Caraman, Gh. Pavelescu, Ovidiu Papadima şi mulţi alţii.

Pe cei care îl cunosc pe ponderatul, pe echilibratul Iordan Datcu, tonul din unele pasaje ale acestui studiu poate să-i surprindă prin vehemență și oarecare încrâncenare. Atitudine explicabilă, desigur, prin gravitatea obiectului cercetării, aceasta fiind una dintre primele încercări de a supune unei analize critice globale fenomenul pe durata unei perioade determinate, corespunzând, *grosso modo*, „obsedantului deceniu" sau proletcultismului din literatura de autor și din critica literară. Încercări de supunere unei analize critice a fenomenului folcloristic românesc din anii de început și de mai încoace ai perioadei comuniste s-au mai făcut. Îmi amintesc că, pe la sfârșitul anilor '90, Centrul Național al Creației Populare a organizat, la Râmnicu Vâlcea, un Colocviu cu tema „Confiscarea ideologică a folclorului în perioada comunistă", cu luări de poziție ferme, demonstrând ingerințele masive ale ideologicului în cercetarea și chiar în viața formelor folclorului, și contestări la fel de violente. Contribuția dr. Stelian Cârstean se intitula *„Confiscarea" folclorului?*, semnul întrebării indicând o îndoială reală în ceea ce privește posibilitatea de „confiscare" a folclorului adevărat, autentic. În comunicarea mea, *Lecțiile trecutului (Folclorul și folcloristica în totalitarism și după)* arătam că experiența folosirii ideologice a creației populare fusese trăită de toate popoarele „lagărului socialist", aducând în sprijin câteva observații de mare acuitate ale scriitorului ceh Milan Kundera (Vezi, pentru ambele studii, Ministerul Culturii. Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare. „Sinteze", vol. 4, 1997, p. 21-32, volum în care mai semnează Marin Marian Bălașa, Gh. Deaconu, Ioana Fruntelată, Corina Mihăescu, Ilie Moise, Nicolae Panea, Narcisa Știucă etc.). Îmi amintesc, de asemenea, că, în aceeași ani, vorbind chiar în plen, la Conferința Internațională de Balade de la Swansea (Țara Galilor) (1996) despre același aspect (*Old Quests, New Answers. On Changing Approaches to Ballad Studies*), am fost „contrat", din sală, de o cercetătoare germană, care trăise în România acelor ani și care a susținut că, pe vremea când era la Institutul de Folclor, nu a simțit în niciun fel presiunea sau controlul Partidului Comunist asupra muncii de cercetare. Împotriva unor asemenea lapsusuri ale memoriei și împotriva acțiunii vinovate a uitării, studiul lui Iordan Datcu funcționează ca un *memento* și ca un antidot.

(Apărut sub titlul *Recuperări* în „România literară", Anul XXXIX, nr. 40, 6 octombrie 2006, p. 18; despre Iordan Datcu, *Alte contribuții la etnologia românească, 2005)*

O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (I)

În vocabularul curent al limbii române, termenul „recuperator" a căpătat, pe lângă sensurile sale mai degrabă tehnice - recuperator de căldură, de materiale refolosibile etc. - şi unul negativ, legat de o „meserie" care s-a impus în vremurile tulburi ale tranziţiei, aceea de a recupera, de regulă prin mijloace violente, bani sau alte valori materiale (bijuterii, locuinţe, terenuri) de la creditori naivi sau de la „şmenari" versaţi, prinşi, totuşi, în menghina afacerilor oneroase şi incapabili să-şi plătească la timp datoriile. De fapt, dovadă că nimic nu e nou sub soare, funcţia aceasta exista chiar şi la strămoşii noştri romani, desemnându-i pe „judecătorii angajaţi în problemele de despăgubire, de restituire" (Cf. *Noul dicţionar universal al limbii române,* 2006), sens pe care DEX 1975 şi nici dicţionare specializate de neologisme nu-l înregistrează, de unde se vede că lexicoanele nu ţin întotdeauna pasul cu viaţa.

La polul opus, ca finalitate, se situează o altă categorie de „recuperatori", de data aceasta de bunuri culturale, fie ele materiale (sculpturi sau alte opere de artă scoase fraudulos/furate din muzee publice sau din colecţii particulare, mobilier, brăţările dacice, ca să dăm doar câteva exemple), sau imateriale, cel mai adesea, aduse sau readuse în atenţia publicului şi a cercetătorilor şi reintegrate astfel în circuitul valorilor naţionale.

Către sfârşitul anului 2008 am primit, prin bunăvoinţa autorilor, câteva astfel de mostre de recuperări de o excepţională însemnătate, dar care, necomentate, riscă să rămână necunoscute şi să facă obiectul, peste ani şi ani, unei noi operaţii de recuperare. Cele pe care le însemnez aici vin toate de la Cluj, aducându-ne astfel aminte că Editura Dacia din oraşul de pe Someş iniţiase, în anii '80 ai secolului trecut, o serie „Restituiri", îngrijită de Mircea Zaciu, serie ale cărei ecouri par a nu se fi stins cu totul.

Gottfried Habenicht şi Ion Taloş pun la dispoziţia cititorului de azi, într-o ediţie critică, cu introducere şi bibliografie, *60 de cântece româneşti din colecţia Treufest Peregrin (1863)* (Editura Argonaut,

Cluj-Napoca, 2008). Este vorba, în traducerea românească a titlului german, despre o „Carte bănățeană de cântece în succesiune variată. Culegere de cântece populare și de societate germane, maghiare, românești, sârbești, croate, slavone și cehe, așa cum se aud zilnic. Adunate din circulația orală și din izvoare tipărite de [Treufest Peregrin]". După amănunțite investigații detectivistice, cei doi editori au reperat un exemplar al cărții în Biblioteca Națională Austriacă din Viena. Colecția - ne informează Gottfried Habenicht și Ion Taloș - cuprinde 250 de cântece germane, 65 maghiare, 64 sârbești, 60 românești și 61 croate, slavone (cu sensul, presupun editorii, „din Slavonia, regiune croată situată între râurile Sava și Drava", sau „slovene și slovace", cf. nota 2, p. 7) și cehe.

Lăsând deoparte fascinantele supoziții cu privire la autorul acestei colecții, enigmaticul Treufest Peregrin, un pseudonim, desigur, sub care Habenicht și Taloș îl identifică, ipotetic, pe tipograful care a editat cartea, Karl Gustav Förk, al cărui nume este menționat în josul paginii de titlu, colecția prezintă un interes documentar deosebit. Întâi, pentru că autorul, oricine ar fi fost el, dovedind o bună orientare științifică, depășește limitele momentului - suntem abia la începuturile interesului să-i zicem științific sau măcar cultural față de literatura populară, la noi și în Europa în general. Intenția lui anticipează cercetarea sociologică a folclorului, împins fiind la aceasta și de situația specifică a Banatului, cu multiculturalismul lui evident, dar și de un „instinct" de cercetător care îl face să rețină, pentru culegerea sa, cântecele „la modă" în zona respectivă, operație cu vădită tentă sociologică, care se va concretiza, câteva decenii mai târziu, în *Chestionarul* lui Th. D. Sperantia, din 1906, referitor la cel mai nou cântec popular și la cel anterior lui, cunoscut într-un sat din cele 32 de județe ale vechiului Regat. Din păcate, răspunsurile la acest chestionar, păstrate în Arhiva IEF, nu au fost valorificate decât parțial (vezi Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Municipiului București, *Cântecul popular la modă în București și în județul Ilfov în anii 1905 și 1906*, text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, Studiu introductiv de Al. Dobre, Colecția „Restituiri", București, 1999).

Chestionarul lui Sperantia anticipează studiile privind „biologia" faptelor de folclor, efectuate, la un alt nivel științific, de Constantin Brăiloiu, în anii '30 ai secolului al XX-lea (Vezi C. Brăiloiu, *Vie musicale d'un village. Recherches sur le repertoire de Dră-*

guş/Roumanie/, 1929-1932 [1960], în C. Brăiloiu, *Opere/Oeuvres*, Prefaţă, traducere şi îngrijire de Emilia Comişel, Editura Muzicală, 1979, vol. IV, p. 93-258). Fără să aibă nici intenţiile binevoitoare ale lui Th. D. Sperantia, nici rigoarea ştiinţifică a marelui etnomuzicolog român C. Brăiloiu, culegerea lui Treufest Peregrin are meritul ei incontestabil, reţinând în paginile sale repertoriul de cântece zise în felurite ocazii de germanii, românii, maghiarii, sârbii etc. din Banat acum aproape 150 de ani.

Cât priveşte cele 60 de cântece româneşti, readuse, acum, pentru întâia oară, în atenţia cititorilor, de către cei doi străluciţi cercetători ai folclorului românesc - Gottfried Habenicht şi Ion Taloş (fiecare ar merita o amplă fişă de prezentare, dar spaţiul nu ne permite să o facem) - ne dau o imagine, fie ea oricât de fragmentară, a „vieţii muzicale" (ca să reluăm sintagma lui Brăiloiu) dintr-o zonă a spaţiului cultural românesc, în deceniile 6-7 ale secolului al XIX-lea. Peste jumătate din ele sunt cântece de dragoste şi de petrecere (33), de jale şi funebre (12), patriotice (7), epice (2), trei au autori cunoscuţi, plus un cântec de joc şi unul instrumental etc.

Eticheta mai cuprinzătoare sub care pot fi aşezate multe dintre textele poetice reţinute (autorul nu transcrie şi partea muzicală, considerând, pe bună dreptate, că aceasta era bine cunoscută interpreţilor) este - cred editorii - aceea de „cântece de lume", dar termenul german, „Geselleschaftslieder" = „cântece de societate" poate fi luat şi el în consideraţie, ţinând seama de secţiunea cântecelor patriotice (peste 10% din total), al cântecelor epice, între care un „jurnal oral" (în nota de la p. 62 editorii scriu „baladă populară nuvelistică") necunoscut specialiştilor, dar care s-ar apropia, prin conţinut, de subiectul V, „Aurica I" din „Inventarul alfabetic al subiectelor narative ale jurnalului oral românesc" alcătuit de Cornelia Călin (Editura Erasmus, Bucureşti, 1993): „Fiind respins de Aurica, Gheorghe (Neculai, Ionel) se răzbună, ucigând-o. Tatăl fetei îl blestemă pe ucigaş". Drama din cântecul bănăţean este plasată „în strada Făget", iar victima, Elena, „în foc aruncată/bine astupată", este jelită de mama sa, care îi laudă frumuseţea şi îi incriminează pe „contrarii", adică duşmanii, adversarii, care se fac vinovaţi de crimă, blestemaţi astfel: „D'zeu le plătească,/Fapta tirănească:/Când le-o fi mai bine,/Să moară ca tine,/Cu moarte amară,/De veste în ţară". De observat, aici, soluţia grafică aleasă de tipograf pentru a transcrie cuvântul „Dumnezeu", „D'zeu" fiind o variantă scripturală, de nefolosit în cântare, unde, probabil, s-ar fi zis „'Mnezeu".

Editorii întâmpină destule dificultăţi în transliterarea textelor tipărite cu caractere latine, dar în alfabetul de tranziţie al anilor '60 ai secolului al XIX-lea, unele lecţiuni putând fi puse în discuţie. De altfel, cititorul poate să compare textul transcris aşa cum a apărut în volumul din 1863 cu versiunea în ortografia actuală, date în paralel, în ediţia Habenicht - Taloş.

Dar, lăsând deoparte consideraţiile filologice, să vedem ce cântau românii din Banat la reuniunile lor, acum aproape 150 de ani. În primul rând, după cum arată şi ponderea din repertoriul publicat de Treufest Peregrin, cântece de dragoste şi de petrecere (33 de piese), cele mai multe de circulaţie naţională, atâta timp cât multe din ele se găsesc în culegerile contemporane ale lui Anton Pann, Alecsandri, în volumaşele ocazionale ale primilor noştri poeţi, la Văcăreşti, Conachi, C. A. Rosetti, D. Bolintineanu. Poetul de la Bolintin este prezent în volumul tipărit la Timişoara în 1863 cu o versiune „populară" a elegiei *O fată tânără pe patul morţii*, intrată în circulaţie prin *Spitalul amorului* (ediţia I, 1850) de Anton Pann şi regăsită de C. Brăiloiu, ca „verş" la mort, la Drăguş, în 1929.

Dintre cântecele patriotice se remarcă *Hora Unirii* de Vasile Alecsandri, *Deşteaptă-te, române,* de Andrei Mureşanu, dar şi imnul Imperiului Habsburgic, „Doamne, ţine şi protege/Patria şi pe-mpărat", alături de alte compoziţii „la modă" în vremea aceea, precum textul nr. 8, p. 26 la Peregrin, p. 54-56, la Habenicht-Taloş, variantă a unui cântec din Manuscrisul Ucenescu, textul nr. 266: „În astă seninare/Şi culme minunat/Am tras inelul care/Iubita mi l-a dat.//L-am pus la ochi îndată,/Mă uit ca prin ochian,/Prin Dacia cea lată/La fiii lui Traian...".

Sigur, cum am spus, ponderea cea mai mare o au cântecele populare, „săteşti" sau „orăşeneşti", care circulau liber între românii din cele trei provincii istorice ale ţării, dovadă, încă una, a unităţii culturii populare şi, prin aceasta, a poporului român de la Dunăre şi Carpaţi.

Operaţia de restituire a acestui florilegiu încântător de cântece româneşti în circulaţie în Banatul anilor '60 ai secolului al XIX-lea merită toată preţuirea noastră şi poate fi un îndemn pentru scormonirea, pe mai departe, a arhivelor şi bibliotecilor în speranţa, cred eu justificată, că alte comori de spiritualitate românească vor fi scoase, într-o bună zi, la lumină.

(„Sud". „Revistă lunară de cultură editată de Fundaţia „Dimitrie Bolintineanu", Bolintin Vale - Giurgiu -Bucureşti, anul 12, nr. 1-2 (114-115), ianuarie-februarie 2009, p. 19)

O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (II)

Scriam, cu câtva timp în urmă, în paginile acestei publicaţii: „Fericiţi părinţii cu asemenea urmaşi! Un exemplu de dăruire, de devotament filial greu de egalat, găsim în efortul de recuperare a operei ştiinţifice a iluştrilor săi părinţi, Anton Golopenţia şi Ştefania Cristescu-Golopenţia, depus, de-a lungul ultimelor decenii, de profesor dr. Sanda Golopenţia-Eretescu, ea însăşi un merituos cercetător, lingvist, etnolog, folclorist, recunoscut ca atare în ţara de origine şi peste hotarele acesteia". (Vezi Nicolae Constantinescu, *Părinţi şi copii (I)*, „Sud". anul 11, nr. 5 (106), mai 2008, p. 16; *Părinţi şi copii (II)*, *Idem*, nr. 6 (107), iunie 2008, p. 16 - despre moştenirea ştiinţifică a sociologului Anton Golopenţia; Cf. şi Nicolae Constantinescu, *Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie*, Colecţia „Anotimpuri culturale", volum editat de CNCPCT, 2008, p. 255-261)

Într-o situaţie similară se află Ioana Bot, reprezentantă de frunte a tinerei generaţii de critici şi istorici literari, fiica regretatului folclorist clujean Nicolae Bot, a cărui operă o strânge într-un volum omagial şi recuperator la puţin timp după trecerea în lumea de dincolo a ilustrului său tată.

Îndrumător competent şi generos al generaţiilor de studenţi care l-au avut profesor, Nicolae Bot (1929-2008) a fost timp de aproape patru decenii cadru didactic la Facultatea de Filologie a Universităţii din Cluj, disciplina Folclor, şi, deşi nu a avansat prea mult în ierarhia universitară, a fost socotit, pe bună dreptate, de cei mai mulţi dintre studenţii lui, ca un adevărat Profesor. S-a spus despre Nicolae Bot (cum s-a spus şi chiar s-a scris despre Mihai Pop, al cărui doctorand clujeanul a fost, fără a-şi încheia vreodată teza, aşteptată de toţi cei care îi cunoşteau potenţialul ştiinţific, cu interes) că „n-a prea scris", în sensul că nu a publicat foarte mult din ceea ce acumulase, în timp, din lecturi aprofundate ale literaturii de specialitate şi, mai ales, din contactul nemijlocit cu terenul, domeniu în care folcloristul clujean a fost un adevărat maestru.

Să menţionăm că Nicolae Bot se înscrie şi el în rândul „recuperatorilor", publicând, în Seria „Restituiri", apărută sub oblăduirea

lui Mircea Zaciu, la Editura Dacia, Cluj-Napoca, volumul B. P. Hasdeu, *Studii de folclor*. Ediție îngrijită și note de Nicolae Bot. Prefață de Ovidiu Bârlea, 1979, și mai târziu, *Colecția inedită de folclor a profesorului Teodor Murășanu*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", XII-XIV (1991-1993) și XV-XVII (1994-1996).

Volumul *Studii de etnologie* (Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008, 247 p.), îngrijit de Ioana Bot și Ileana Benga (o altă reprezentantă a „noului val din etnologia românească"), cuprinde studiile scrise și publicate de autor de-a lungul timpului, într-o ordine aleasă de Nicolae Bot însuși, care pregătea, cu minuțiozitatea caracteristică, o ediție definitivă a propriei opere, pe care nu a ajuns să o vadă publicată. Textele sunt grupate pe arii tematice, în acest prim volum fiind reținute, cu precădere, studii despre obiceiurile agrare și calendaristice: „Cânepa în credințele și practicile magice românești", „Contribuții la studiul cântecelor de seceriș", „Contribuții la cunoașterea funcției colindelor", „Funcțiile agrare ale colindatului", „Dreptul cutumiar și folclorul obiceiurilor", „Obiceiuri agrare și pastorale din zona Codrilor Sătmarului", „Cântecele cununii". Prefața la volumul antologic *Cântecele cununii*, Editura Minerva, 1989.

În afara ariei tematice strict delimitate se înscriu studiile „Șezătoarea în zona Năsăudului" (1968), „Activitatea de folclorist a lui G. Sbiera" (1967), „Doina - poezie a destinului" (1987). Despre „Șezătoarea în zona Năsăudului", Iordan Datcu are cuvinte de laudă în *Dicționarul etnologilor români*, Editura Saeculum I. O., 2006, notând că studiul „conține cel mai însemnat coeficient de inedit din toate studiile de până atunci ale lui B., cercetătorul fiind obligat de complexitatea fenomenului folcloric radiografiat să înregistreze cvasitotalitatea folclorului zonei, șezătoarea incluzând repertoriu liric, jocuri dramatice și de societate, practici magice". Fenomenul complex al șezătorii stătuse și în atenția monografiștilor din Școala Gustiană, unul dintre ei, D. C. Amzăr, sintetizând, în *Sociologia șezătorii*, „Arhiva pentru știință și reformă socială", IX (1930), rezultatele cercetărilor din Runcu (1930) și Drăguș (1929). În spiritul militant și practic al sociologilor integrați mișcării lui D. Gusti, autorul conchide că „șezătoarea poate deveni mijlocul specific de ridicare culturală a satelor noastre", în timp ce „orice altă cale este pierdere de vreme: cuvântări, discursuri patriotice ori moralizatoare, conferințe de orice fel...". D. C. Amzăr aprecia că „Toate valorile culturii populare vii, constituind tradiția lui spirituală - și

poporul nu cunoaşte decât cultura tradiţiei vii, care sporeşte treptat -, se moştenesc în mare parte prin şezătoare". (Vezi Dumitru Cristian Amzăr, *Sociologia şezătorii*, în vol. *Gând, cuvânt şi faptă românească*. Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Eminescu, 2001, p. 208)

După câteva decenii, bazându-se pe cunoaşterea la faţa locului a fenomenului, Nicolae Bot considera şi el că „şezătoare este un prilej de transmitere şi selectare a valorilor culturii populare, în funcţie de evoluţia mentalităţii şi a gustului". Ar trebui poate ca, odată cu readucerea în atenţia studioşilor a acestui subiect, să repunem în discuţie statutul şezătorii, socotită de cei doi autori menţionaţi mai sus ca un „obicei", ca „datina cea mai importantă ca funcţie socială" în satul românesc (Amzăr), ca obiceiul care, „dintre obiceiurile noastre, are structura cea mai elastică" (Bot). Este şezătoarea un obicei, apropiat ca funcţie, „actori", mod de realizare, de nuntă şi de înmormântare? Rămâne de văzut... Dar că şezătoarea a fost considerată de cei mai mulţi dintre folcloriştii şi etnografii români ca o manifestare tradiţională specifică satului românesc, ca o instituţie a acestuia, nu există nicio îndoială. Să ne amintim numai că prima şi cea mai longevivă revistă specializată de folclor la români s-a numit „Şezătoarea".

Studiul documentar despre folcloristul bucovinean I. G. Sbiera are şi el caracterul unei recuperări, abia la câţiva ani de la publicarea lui în „Revista de Etnografie şi Folclor", în 1967, apărând volumul *Poveşti şi poezii populare româneşti*. Ediţie îngrijită de Pavel Ţugui, Minerva, 1971.

Insolit, oarecum, dar mărturisind un „plan de lucru" bine conturat este studiul „Doina - poezie a destinului" (AAF, V-VII, Cluj, 1987). Insolit, deoarece iese, într-o oarecare măsură, din linia preocupărilor constante ale autorului (obiceiurile agrare şi riturile funerare - acestea din urmă constituind substanţa volumul al II-lea), dar - totodată - ilustrativ pentru viziunea de ansamblu a autorului asupra culturii populare româneşti. Nicolae Bot susţine aici posibilul caracter ritual originar al doinei, iar prin accentul pus pe categoria tematică a cântecelor de soartă, de noroc, de jale, de înstrăinare, legătura cu moartea, înmormântarea, destinul postum al omului se impune de la sine.

Corpul central al volumului *Studii de etnologie* de Nicolae Bot îl constituie contribuţiile sale la cercetarea obiceiurilor calenda-

ristice/de peste an - colindatul şi colindele, precum şi cele agrare, care au făcut obiectul de studiu predilect şi al congenerului său, coleg la Facultatea de la Cluj, profesorul Dumitru Pop (1927-2007), care, cu lentoarea tipic ardelenească, şi-a adunat, totuşi, studiile într-un volum apărut în timpul vieții, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, 1989.

Acum, prin frumosul gest de pietate filială al Ioanei Bot, ajutată de Ileana Benga, avem în față o parte din opera lui Nicolae Bot, unul dintre stâlpii de rezistență ai edificiului şcolii folcloristice clujene din a doua jumătate a secolului al XX-lea, ale cărei temelii se află hăt departe în lucrările unora dintre corifeii Şcolii Ardelene, se continuă prin admirabilele realizări ale unui Ion Muşlea sau I. Breazu, în perioada interbelică, prin discipolii mai apropiaţi sau mai depărtaţi ai acestora - Ion Taloş, Dumitru Pop, Nicolae Bot, Ion Şeuleanu, Virgil Florea, Ion Cuceu, continuaţi, la rândul lor, de cei din generația tânără şi foarte tânără precum Bogdan Neagotă, Ileana Benga, Camelia Burghele, Eleonora Sava...

(„Sud", anul 12, nr. 3 (116), martie 2009, p. 16)

O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (III)

La lunga listă a celor care alcătuiesc „nucleul tare" ale Şcolii folcloristice de la Cluj, de la Dumitru Pop şi Nicolae Bot, trecuţi în lumea umbrelor, la Ion Taloş, Ion Şeuleanu, Virgil Florea, Ion Cuceu, din categoria maturilor, consacraţilor, şi de la aceştia la contingentul celor din generaţia tânără şi foarte tânără precum Bogdan Neagotă, Ileana Benga, Camelia Burghele, Eleonora Sava, se pot adăuga, eventual, şi alţii, la fel de merituoşi.

Ilustrativ, prin consecvenţa şi priceperea cu care s-a aplecat asupra unor personalităţi ale culturii româneşti cu contribuţii de-a dreptul fondatoare în folcloristică, este profesorul Virgiliu Florea.

Dovada că operaţia de restituire a operei unor mari înaintaşi face parte dintr-un proiect ştiinţific îndelung elaborat stă în faptul că teza sa de doctorat - *Folcloristul Enea Hodoș*, susţinută la Cluj, în 1974, în faţa unei comisii de specialişti de primă mărime în domeniu precum prof. Dumitru Pop, conducător ştiinţific, prof. Mihai Pop, prof. I. C. Chiţimia şi dr. Ion Taloş, referenţi - are un astfel de subiect. Teza a fost publicată mai târziu la Transilvania Press, în 1995. Cu un an înainte apărea, sub egida Academiei Române, filiala Cluj, volumul *Folcloriști ardeleni. Colecții inedite de folclor*, cuprinzând studii minuţios documentate despre folclorişti (Dimitrie Cioflec), culegători (Augustin Bunea) şi culegeri de folclor (precum cele ale elevilor blăjeni - aici discipolul situându-se în continuarea magistrului său, Ion Muşlea, care dăduse, cu ani în urmă, o ediţie critică a ceea ce este considerată a fi prima culegere de folclor poetic românesc, înaintea celei a lui Vasile Alecsandri, datorată lui Nicolae Pauleti, *Cântări și strigături românești de cari cântă fetele și ficiorii jucând ...în Roșia, în anul 1838*, Editura Academiei, 1962). Pe aceeaşi linie se situează şi volumaşul *Poezii populare din Câmpie*, publicat de Virgiliu Florea „după un manuscris inedit", Editura Cadran, Bistriţa, 1993.

Dar contribuţia cea mai de seamă adusă de Virgiliu Florea la istoria folcloristicii româneşti o constituie recuperarea operei savantului Mozes Gaster. Sunt volume de documente organizate tematic, precum *Prietenii români ai lui M. Gaster* (1997), *Scriitori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, Vol. I-II, 2007 şi altele. Efortul său de câteva decenii se materializează într-un dens studiu monografic, *Dr. Mozes Gaster - omul și opera*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2008, cuprinzând o serie de „reconstituiri biobibliografice" a căror valoare documentară şi interpretativă este inutil să o mai subliniem.

Afiliat, în fond, aceloraşi mentori, Ion Cuceu, produce şi el câteva recuperări importante, precum, în primul rând, G. Vâlsan, *Studii antropo-geografice, etnografice și geopolitice*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene (în continuare EFSE), Cluj-Napoca, 2001 (cu o prefaţă de Andrei Marga). George Vâlsan este, prin studiile şi conferinţele sale - *O știință nouă: etnografia*, 1911/1927, *Menirea etnografiei în România*, 1924 - unul dintre „părinţii fondatori" ai etnografiei româneşti şi chiar mai mult decât atât, un vizionar, un deschizător de drumuri. Şi tot ca un gest de pioşenie faţă de

Ion Muşlea, înaintaşul lor la Arhiva de Folclor din Cluj, Ion şi Maria Cuceu publică un amplu volum de *Cercetări etnologice zonale* (EFSE, 2004, 535 p.), realizate de acesta la Şcheii de la Cergău, în Ţara Oaşului şi pe Valea Gurghiului. Aş adăuga aici, ţinând seama de descendenţa familială, republicarea, de către Alina Branda, fiica etnologilor clujeni Maria şi Ion Cuceu, a unui studiu pe nedrept uitat, prima încercare de antropologie culturală modernă scrisă de un român, datorată lui Nicolae Petrescu, *Primitivii. Organizare-Instituţii-Credinţe-Mentalitate* (EFSE, 2001), apărută în 1944 şi nereeditată până în 2001 niciodată integral.

Cu Alina Branda trecem nu doar la o altă generaţie, cea mai tânără, de etnologi, antropologi, folclorişti clujeni, dar şi la o nouă viziune asupra domeniului. Dar înainte de a-i menţiona, pe scurt, pe cei din noul val, îmi fac datoria de a-l readuce în amintire pe profesorul Traian Mârza, de a cărui operă, risipită în reviste de specialitate sau în publicaţii locale, se ocupă continuatorul său la catedra de etnomuzicologie de la Conservatorul din Cluj, acum Academia de Muzică „Gheorghe Dima", prof. univ. dr. Ioan Haplea, care îngrijeşte un volum de *Studii de etnomuzicologie*, apărut la Editura Arpeggione, în 2007. Traian Mârza (1923-1985) aparţine generaţiei vârstnice - Bot, D. Pop, Taloş - cu care a făcut echipă, în cercetările de teren din zona transilvană, care i-a stat aproape exclusiv în atenţie. Dovadă studiile despre „Lioara, un gen muzical inedit al obiceiurilor de primăvară din Bihor", „Cântecul ceremonial al clăcii de tors din partea de nord a Munţilor Apuseni", „Cântecul de cătănie din Bihor, o specie distinctă a liricii ocazionale", „În legătură cu unele localităţi bihorene din care Bartók a cules muzică populară românească" etc. Desigur, folcloristului nu i-au fost străine încercările teoretice sau de sinteză, cursul său de *Folclor muzical*, elaborat în colaborare cu I. R. Nicola şi I. Szenik, EDP, 1963, fiind, cum zice editorul, „hrănitor încă şi pentru contemporani".

În „noul val" al folcloristicii/etnologiei/antropologiei româneşti îşi găsesc locul Bogdan Neagotă şi Ileana Benga, organizatori, în anul 2000, ai unui simpozion italo-român, la Roma, pe tema „Religiozitatea populară între antropologie şi istoria religiilor", ale cărui acte (comunicări) au fost publicate într-un volum îngrijit de cei doi, apărut în 2001, la Presa Universitară Clujeană. Între participanţi, nume de referinţă ale etnologiei/antropologiei italiene (Alberto Maria Cirese, Vittorio Lanternari, Luisa Valmarin,

Francesco Faeta etc.) şi româneşti (Lucia Berdan, Silvia Chiţimia, Lucia Cireş, Nicoleta Coatu, Nicolae Constantinescu, Sabina Ispas, Ion Taloş şi alţii). Pe linia recuperărilor, să menţionăm reeditarea, de către Bogdan Neagotă, a lucrării lui Sim. Fl. Marian, *Legendele Maicii Domnului*.

Un alt tip de recuperare propune tânăra universitară clujeană Eleonora Sava în cartea sa *Explorând un ritual*, Editura Limes, 2007. Este un studiu extrem de original, reconstituind, din informaţii culese pe teren şi naraţiuni personale contemporane, un ritual neconsemnat, zice autoarea, de cercetările mai vechi de teren, de identificare a hoţilor sau răufăcătorilor prin uitatul concentrat în apele limpezi dintr-un hârdău (ciubăr) de către un grup de fete (fetiţe, pure, neprihănite, deci), acoperite cu un „lepedeu" (aşternut gros, cearşaf). Există numeroase practici mantice/de ghicit, consemnate, ca atare, în scrieri etnografice, în documente din arhive, în presa locală sau naţională. Eleonora Sava strânge aceste informaţii, le relaţionează cu datele obţinute pe teren de ea sau de studenţii săi şi construieşte un discurs ştiinţific coerent, în care se poate vedea, eventual, lecţia Otiliei Hedeşan, de la Timişoara, cu studiile sale despre strigoi, de la sfârşitul anilor '90 - începutul anilor 2000.

La fel de bine alcătuită este şi lucrarea *Unde bea apă curcubeul. 1. Rituri magice din Ţara Oaşului*, EFSE - Editura Napoca Star, 2008, în care sunt valorificate materialele din arhiva Cercului de Etnologie şi Folclor al Facultăţii de Litere din Cluj, locul de muncă al autoarei. Şi aici se vede o linie de continuitate, pentru că respectivele culegeri s-au făcut sub îndrumarea profesorilor clujeni amintiţi mai înainte şi au fost, într-o bună măsură, concretizate în lucrări de licenţă conduse, cele mai multe dintre ele, de Nicolae Bot şi Dumitru Pop, iar zona investigată făcuse obiectul unor cercetări de teren solide întreprinse de Ion Muşlea, în anii '30 ai secolului trecut şi publicate de acesta în „AAF", nr. I, 1932, republicate de Ion Cuceu şi Maria Cuceu, în 2004, cum am menţionat mai sus. După 40-45 de ani, tinerele studente de la Cluj adună un material plin de prospeţime provenind din localităţile Bixad (1974), Călineşti (1975), Certeze (1975), Gherţa Mare (1976), Moişeni (1975), Negreşti (1974), Racşa (1975), Turţ (1976), sistematizat în mai multe sfere tematice, din care cea mai bogată pare a fi aceea aşezată sub semnul lui Eros. Unele practici „de mărit" (de măritat) îţi dau, când le citeşti, fiori: „Dacă vrei să te măriţi cu-on fecior, să mulge ţâţă de

la două surori ce au prunci - laptile să pune în prăjitură şi-i dai feciorului să mânce din prăjitură" sau „În palincă dacă-i dai, iei aşe, de la nouă unghii, razi aşe, de pe unghii. Nouă de la mânuri şi nouă de la pchicioare şi câte-on mnezuţ de păr de pe tot locuţu. Şi ale le arzi şi le faci fărinuţă. Şi fărinuţa-acee o pui apoi cu nouă pticuri cân ieşti cu menstruaţie şi le pui înt-o uieguţă şi le dai la cine-ţi place".

Găsirea, aducerea, legarea feciorului solicitau nu numai imaginaţia tinerelor fete, dar şi un ansamblu de cunoştinţe şi practici, transmise din generaţie în generaţie şi a căror eficienţă fusese verificată în timp.

(„Sud", anul 12, nr. 4(117), aprilie 2009, p. 13)

Cuvânt înainte la *Diavolul învrăjbitor al lumii* de Tudor Pamfile

Destinul operei ştiinţifice a folcloristului şi etnografului Tudor Pamfile (1883-1921) este, în bună măsură, identic cu acela al unora dintre marii săi înaintaşi (Sim. Fl. Marian, în primul rând) şi contemporani (Elena Niculiţă-Voronca ori Elena Sevastos, de exemplu). Lăsate, în deceniile de comunism, din motive ideologice şi de politică culturală, într-un fel de „uitare respectuoasă", scrierile folcloristului de la Ţepu au intrat, totuşi, viguros, în conştiinţa posterităţii, istoriile disciplinei[1] şi dicţionarele de profil[2] acordându-le locul ce li se cuvine. Între meritele cercetătorului au fost reţinute completitudinea cercetărilor reflectate în rubricile revistei „Ion Creangă" (1908-1920), în care s-a adunat un material „extrem

[1] Vezi Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română. Evoluţie, curente, metode*, EPL, Bucureşti, 1968, p. 287-297; Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974, p. 404-408.

[2] Iordan Datcu - Sabina C. Stroescu, *Dicţionarul folcloriştilor. Folclorul literar românesc.* Cu o prefaţă de Ovidiu Bârlea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 319-324; Iordan Datcu, *Dicţionarul etnologilor români*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1998, vol. II, p. 133-136.

de bogat şi valoros”[3]; caracterul monografic al cercetărilor despre satul natal, Ţepu; „compartimentarea ...bine gândită” a prozei populare; culegerea *totală,* tendinţa spre exhaustare a materialului unei zone (unui sat, în cazul de faţă); „viziunea foarte largă” relevată de planul de lucru din introducerea la *Povestea lumii de demult,* caracterul documentar al culegerilor sale. Noutatea lucrării *Industria casnică la români* (1910), socotită a fi, ca şi *Agricultura la români* (1913), „unică în literatura etnografică a popoarelor” nu poate fi pusă la îndoială. Toate acestea conferă scrierilor sale perenitate, ele câştigând interes „cu cât trece timpul”. I s-a recunoscut, nici nu se putea altfel, rolul de „animator”, în scurta sa viaţă Pamfile iniţiind numeroase proiecte pe care, cu forţe proprii, le-a dus la bun sfârşit, după cum a fost scoasă în evidenţă calitatea sa de polemist, aflat în dispute cu G. Pascu, Ovid Densusianu, Th. Speranţia şi alţii. Dar ceea ce prevalează asupra tuturor acestor calităţi şi merite este condiţia lui de culegător de materiale, „singurul sector şi, trebuie să recunoaştem, deloc neînsemnat, unde Pamfile a putut să-l concureze pe Artur Gorovei”, revista sa (este vorba despre „Ion Creangă”) căpătând astfel „chip de corpus”[4].

Ca etnograf i se recunosc pasiunea de esenţă romantică pentru cultura populară, interesul deosebit prezentat de lucrările sale despre ocupaţiile poporului român, ca şi cele despre obiceiuri şi sărbători, susţinute de „materialul etnografic bogat”, precum şi prioritatea în tratarea câtorva probleme importante din cultura materială a românilor[5].

Sigur, opera folcloristică şi etnografică a lui Tudor Pamfile nu poate fi scoasă din contextul epocii în care a fost elaborată, ea purtând pecetea timpului său. „Albina harnică a poporului român” (V. Bogrea), „epigon târziu al romantismului ştiinţific” (R. Vulcănescu), „un clasic al etnografiei şi folcloristicii româneşti” (Al. Dobre), „culegător şi sistematizator” în domeniul mitologiei (O. Papadima) - sunt doar câteva formule care îl caracterizează succint pe autor. Dar exegeza critică a reţinut şi părţile mai puţin izbutite ale acestei opere, judecată cumva de la altitudinea atinsă de cercetarea

---

[3] Aceasta a făcut obiectul tezei de doctorat elaborată de Dumitru V. Marin sub îndrumarea profesorului Mihai Pop şi apărută sub titlul *Tudor Pamfile şi revista „Ion Creangă”.* Cuvânt introductiv de prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu, Editura Cutia Pandorei, Vaslui, 1998

[4] Cf. Petru Ursache, *„Şezătoarea” în contextul folcloristicii,* Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. 2018-210.

[5] Cf. Ion Vlăduţiu, *Etnografia românească,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti,1973, p.80-82.

folcloristică şi etnografică din a doua jumătate a secolului al XX-lea. „Cărţile sale... s-au dovedit a fi, *la examenul critic mai sever al folcloriştilor actuali* (subl. mea - N.C.), minate de numeroase deficienţe, ca, de ex. - notează Iordan Datcu - nesistematizarea riguroasă a materialelor după specii şi localităţi, reproducerea textelor după memorie şi cu neinspirate îndreptări cărturăreşti, inexistenţa sau insuficienţa referinţelor despre informatori, caracterul factologic, descriptiv al culegerilor, al prefeţelor şi studiilor, mecanicismul interpretărilor, impropríetatea terminologiei utilizate etc."

Grevate, neîndoielnic, de absenţa unei pregătiri teoretice de specialitate - folcloristica şi etnografia românească făceau abia atunci, la finele secolului al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea, primii paşi către instituirea lor ca discipline ştiinţifice, bazându-se pe autoritatea unui deschizător de drumuri şi creator de şcoală în mai toate domeniile ştiinţelor umaniste şi sociale (l-am numit pe B. P. Hasdeu) - culegerile, studiile şi materialele publicate cu osârdie de Tudor Pamfile într-un interval de timp relativ scurt nu se situează, totuşi, sub standardul impus de figurile reprezentative ale timpului, de la Sim. Fl. Marian şi Artur Gorovei la Lazăr Şăineanu şi Ovid Densusianu, ca să dăm doar câteva nume.

Puţine sunt lucrările care au mai văzut lumina tiparului după moartea sa, între care *Cântece bătrâneşti, doine, mustrări şi blesteme.* Din lucrările postume, Tecuci, 1926 sau *Urări de bineţe româneşti* (din ineditele lui T. P.), în revista „Tudor Pamfile", nr. 1-4, 1925, iar în deceniile care au urmat, practic până în 1990, inclusiv, deci, în cei aproape cincizeci de ani de comunism, recuperările din opera acestui important folclorist şi etnograf român sunt de-a dreptul insignifiante: o selecţie din *Cântece de ţară*, 1960 şi o alta din prozele sale, *Basme*, 1976, urmată de *Şperlă Voinicul*, Iaşi, 1978 şi Bucureşti, 1986. Nici în planul exegezei lucrurile nu au stat mai bine, lui Pamfile închinându-i-se un singur studiu monografic, în 1956[6], studiu documentat şi corect în datele lui esenţiale, dar care are azi o valoare mai mult istorică.

Abia după 1990 se poate vorbi de o temeinică lucrare de recuperare a operei sale de folclorist şi etnograf, întâi prin republicarea scrierilor sale fundamentale (*Mitologie românească*, în două ediţii, una foarte grăbită, creatoare de confuzii şi purtătoare de multe greşeli, datorată lui Mihai Alexandru Canciovici, 1997, a doua, mult

---

[6] Valeriu Ciobanu, *Tudor Pamfile*, „S.C.I.L.F", anul V, nr. 1-2, 1956, p. 41-136.

mai minuțios îngrijită de Iordan Datcu, 2000; *Sărbătorile la români*, în îngrijirea aceluiași exigent editor, 1997; *Văzduhul după credințele poporului român*. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, 2001), apoi prin editarea, după manuscrisele rămase la Biblioteca Academiei Române, a altor două lucrări extrem de importante - *Dragostea în datina tineretului român*, 1998 și *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări. După datinile și credințele poporului român*, 1999, ambele puse în pagină, cu o bună știință a lucrului cu textul și cu multă pasiune pentru fondul etnofolcloric românesc conservat în manuscrisele lui Tudor Pamfile, de către filologul Petre Florea. Să adăugăm la acestea și monografia revistei „Ion Creangă", elaborată de Dumitru V. Marin și apărută în 1998, pe care am amintit-o mai sus.

Sigur că ceea ce s-a realizat în acești ultimi ani depășește cu mult tot ce s-a făcut înainte, și nu doar sub aspect cantitativ. Dar rămân încă multe de făcut din punctul de vedere al recuperării integrale a operei folcloristice și etnografice a autodidactului de la Țepu. Oricum, însă, fiecare dintre aceste reeditări sau recuperări reprezintă o nouă provocare, supunând studiile și materialele respective unei noi lecturi. Poate că, luate izolat, fiecare în parte, studiile lui Tudor Pamfile nu impresionează și nu conving în mod deosebit, dar dacă sunt privite în ansamblu, se poate găsi în ele o coerență, chiar un sistem de argumentare care dă acestor „felii" din viața poporului român - credințe, datini, obiceiuri, sărbători, repere mitologice - o consistență și un sens altminteri nebănuite. Aglomerarea, aparent fără o disciplină clară, a unei mari cantități de material faptic, primatul acordat culegerii, consemnării și publicării informațiilor obținute de el însuși, pe teren, sau comunicate de numeroșii săi corespondenți și colaboratori, ori preluate din publicațiile de profil ale vremii, s-ar putea să reflecte chiar intenția autorului de a epuiza materialul, aspirația sa către exhaustiv, către totalitate, implicând, ca atare, o opțiune științifică. Este drept că această opțiune nu a fost niciodată formulată de autor în termeni riguroși, dar ea apare în mărturiile sale și, implicit, în realizările lui. Astfel, la un moment dat Tudor Pamfile afirmă: „...eu m-am mărginit la culegerea a cât mai multor informații din izvor românesc".

Culegătorul are și avantajul de a privi fenomenele de cultură populară *din interior*. Această poziție îi îngăduie să observe coerența sistemului culturii populare românești, corespondențele dintre dife-

ritele paliere ale acesteia, relațiile care se stabilesc între componentele ei firești. Din acest punct de vedere, lectura integrală a operei lui Tudor Pamfile, ținând seama de trimiterile pe care autorul însuși le face la propriile sale studii, oferă, poate, cheia înțelegerii unor fapte aparent disparate și propune sugestii pentru viitoare investigații etnologice. Am arătat în alt loc[7], referindu-mă la corelația pe care Pamfile o făcea între interdicția de a asculta ce menesc Ursitoarele la nașterea unui copil și interdicția de a asculta vitele ce prezic destinul în noaptea Anului Nou că „astfel de trimiteri «încrucișate» sunt frecvente în scrierile lui T. Pamfile și ele atestă faptul că autorul intuise *calitatea de sistem a culturii noastre populare*; ori, mai precis, cunoașterea acesteia în chip nemijlocit, direct, dinlăuntru, l-a făcut să o considere și să o trateze ca atare, i-a impus o astfel de perspectivă teoretică".

Ca să ajungă la o astfel de poziție, Pamfile nu a avut nevoie de impulsuri teoretice venite din afară, ci s-a bizuit pe cunoașterea *in situ* a materialului românesc. Pentru că folcloristul se situa, față de cultura populară românească, mai degrabă pe poziția unui *insider*, decât pe aceea a unui *outsider*. Originea rurală, lipsa pregătirii stricte de specialitate (deși era la curent cu scrierile de profil din țară și din străinătate, după cum o atestă bibliografia lucrărilor sale și polemicile pe care le-a purtat în epocă), efectuarea culegerilor cu precădere în satul său natal îl țin pe Pamfile mai aproape de statutul unui ins folcloric decât de acela al unui cercetător propriu-zis. Dacă acceptăm identificarea lui (fie și parțială) cu un purtător de folclor, atunci putem înțelege mai bine absența sau puținătatea preocupărilor teoretice savante, lipsa ori frugalitatea interpretărilor, pentru că - se afirmă - faptele de cultură *ca texte* „pot fi înțelese din două puncte de vedere - al celui din interior și al celui din exterior. Din punctul de vedere al *insiderului* textul are *un înțeles integral*, în timp ce din punctul de vedere al *outsiderului*, al investigatorului culturii, acesta *este purtătorul unei funcții integrale* (subl. mea - N. C.)"[8]. Într-adevăr, pentru purtătorii și consumatorii de folclor din mediile culturale tradiționale nu se pune problema interpretării, decodării, transpunerii într-un alt limbaj a mesajului transmis de *textul*

---

[7] Nicolae Constantinescu, *Elemente de antropologie culturală în studiile și cercetările lui Tudor Pamfile*, Academia Română, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", Seria IV, Tomul VIII, 1986, p. 257-262.

[8] I. P. Winner - Th. G. Winner, *The Semiotics of Culural Texts*, în „Semiotica", 18:2, 1976, p. 109.

folcloric, în sensul cel mai larg al cuvântului[9], atâta timp cât acesta, aparţinând tipului de cultură „puternic semiotizat", se caracterizează, după opinia lui I. M. Lotman, prin „coincidenţa interpretării şi clasificării sale de către receptor cu interpretarea şi clasificarea emiţătorului"[10]. De fapt, poate că mai exact ar fi să spunem că Tudor Pamfile se situează la limita dintre purtătorul tradiţional de folclor şi investigatorul, orientat teoretic, al culturii populare, pentru că, în afara înregistrării şi reproducerii cât mai fidele, cel puţin în intenţie, a faptelor, în scrierile lui se vede limpede şi efortul de sistematizare şi de interpretare a acestora. Argumentul cel mai solid îl constituie schema clasificatoare pe care o propune el, ca plan de culegere şi sistematizare a producţiilor folclorice, în debutul lucrării *Povestea lumii de demult* (1913), sub titlul *O părere despre culegerile şi cercetările cu privire la viaţa poporului român*. Merită mai cu seamă menţionat faptul că în centrul acestui ingenios plan de lucru se află *omul*, aşa cum este el prezentat în vechile credinţe, superstiţii, practici, legende, povestiri etc., de la începutul până la sfârşitul lumii, în relaţiile lui cu divinitatea, cu sacrul, cu forţele apropiate şi cu cele ostile, cu Cosmosul şi cu umanitatea. Omul, în „starea lui pământească", de la naştere şi căsătorie până la trecerea în „lumea cealaltă" face obiectul acestei „antropologii" româneşti. Pamfile acordă, mai mult decât toţi predecesorii şi contemporanii săi, atenţie „stărilor obişnuite", incluzând aici „sănătatea", „munca", „masa", „petrecerile", „somnul", ca şi „stările sufleteşti mai rari" precum „dragostea", „ura", „supărarea".

Unde s-ar situa, din această perspectivă, fascicula *Diavolul învrăjbitor al lumii. După credinţele poporului român* apărută în seria editată de Academia Română, „Din vieaţa poporului român". Culegeri şi Studii, XXV, 1914? Cronologic, volumul acesta vine imediat după *Povestea lumii de demult* (1913), conţinând amintitul „plan de lucru", a cărui semnificaţie a fost relevată ceva mai înainte, fiind urmat de *Cerul şi podoabele lui* (1915), *Văzduhul* (1915)[11] şi, postum, *Pământul* (1924). Ca mod de expunere, volumul de faţă stă mărturie pentru multe dintre calităţile, dar şi slăbiciunile scrisului pamfilian. De notat ar fi, întâi, originalitatea temei alese, către care

[9] Vezi Nicolae Constantinescu, *Conceptul de text folcloric*, în „R.E.F.", tom 28, nr. 1, 1983, p. 38-45; Idem, *Lectura textului folcloric*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, p. 53-79.
[10] I. M. Lotman, *Studii de tipologia culturii*, Editura Univers, Bucureşti, 1974, p. 96-97.
[11] Vezi Tudor Pamfile, *Văzduhul. După credinţele poporului român*. Ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, Bucureşti, 2001.

a fost condus mai mult de instinctul său de cercetător, decât de vreun model din afară, deși punctul de plecare, lasă să se înțeleagă Capitolul I al lucrării și chiar subtitlul adăugat inițial acesteia (*„cu prilejul unor cercetări streine despre «Femeia mai drac decât dracul»")*, îl constituie studiul francezului V. Bugiel, *Une nouvelle populaire: La femme pire que le diable,* apărut în mai multe numere din „Revue des traditions populaires", la care se adaugă și alte cercetări pe aceeași temă (Kunst, Polivka). Cărturarul tecucean se avântă impetuos într-un soi de dispută cu autorii străini, observând, pe bună dreptate, că ignorarea (sau necunoașterea) materialului românesc văduvește încercările de identificare a originii și de trasare a eventualelor căi de difuziune a motivului în Europa de o verigă extrem de importantă. „Slabele-i mijloace" nu-i permit, totuși, să ducă investigația de tip comparatist mai departe; intervenise, în acest sens, și mentorul și sprijinitorul său la Academia Română, Ion Bianu, care îi scria pe șpalt: „Îți înapoiez Diavolul D-tale. Cred însă că deloc nu se potrivește acel adaos explicativ de titlu «cu prilejul etc.» Te rog să rămână suprimat"[12]. Bianu avea, desigur, dreptate, cunoștea bine potențele colaboratorului Academiei, judeca limpede felul acestei scrieri care cumulează, în capitolele III-IX ale sale un număr de peste 30 de texte - povestiri în proză sau narațiuni versificate -, pe tema imixtiunii diavolului în viața oamenilor, dimensiunea comparatistă fiind cu totul estompată.

Și de data aceasta, materialul faptic și intuiția științifică îl conduc pe Tudor Pamfile la o ordonare logică a textelor, chiar la o *tipologie* tematică sau motivică, unele dintre „clasele" identificate de el având corespondent în tipologiile internaționale. Astfel, povestirile adunate în Cap. IX, de exemplu, ilustrând tema „femeia-i mai drac decât Dracul" cu încheierea că „Dracul este pus sub papucul femeii - dacă nu chiar mai mult" se regăsesc ca atare în catalogul internațional al poveștilor, *The Types of the Folktale* sub AT 1164-1164 D, în care „femeia se dovedește a fi un adversar prea dificil pentru Diavol". Este drept că Aarne-Thompson nu menționează materialul românesc (3 variante) decât sub tipul 1164 *The Evil Women Thrown in a Pit.* Tipul Belfagor. „The ogre comes out, since he cannot remain below with her [K2325, T251.1.4]", dar și alte motive internaționale se află bine reprezentate în narațiunile consemnate de Pamfile. Astfel AT 1175 *Straightening Curly Hair*

[12] Cf. Dumitru V. Marin, *op. cit.*, p. 33, nota 38.

[H1023.4] (Îndreptarea firului de păr creț) cu 45 de variante finlandeze, 47 suedeze, 8 estoniene, 3 franceze, 2 sârbo-croate, una rusească etc. este perfect ilustrat de variantele adunate de Pamfile din com. Făurești, jud. Vâlcea („Se gândi cât se gândi a muiere și găsi de lucru pentru Drac; îi dete un *floc*, ca să-i facă ce-o ști el, numai să-l facă drept, drept ca firul din mustața pisicii"), de la Anton Pann („Iar femeia lui cum vede/Vremea fără a-și mai pierde,/Merse-n pripă, se ascunse,/Un păr de subsori smulse,/Ieși, i-l dete în mână/Și porunci ca stăpână/Zicând: – Apucă-ndreptează/ Acest păr întins să șază"), din colecția de *Povești* a Elenei Sevastos, de la colaboratorul său M. Lupescu, din culegerea lui C. Rădulescu-Codin, *Îngerul Românului* etc. Se poate spune fără teama de a greși că întreprinderea lui Pamfile și-a atins ținta: a demonstrat că temele respective („Diavolul uneltește și izbutește să sfărâme legăturile dintre doi soți, prieteni sau tovarăși"; „dracul de babă"; „ispitirea Sf. Ilie care își ucide soția și copilul sau părinții"; „dreptatea și strâmbătatea" în care omul bun și cinstit este recompensat, cei răi și perfizi fiind pedepsiți) se găsesc din plin în literatura orală și scrisă românească, iar cunoașterea versiunilor românești ar spori neîndoielnic șansele de a răspunde corect întrebărilor cu privire la originea și circulația lor în spațiul european. Din păcate - trebuie să o spunem - șansa lor de a intra în circuitul internațional este minimă, atâta timp cât nouă ne lipsesc atât traducerile în limbi străine ale unor colecții sau antologii fundamentale, cât și cataloage ale basmelor, legendelor, baladelor românești într-o limbă de circulație universală, instrumente de lucru indispensabile, de care toate marile culturi dispun în prezent.

Consultată astăzi, la 87 de ani de la întâia apariție, lucrarea de față își păstrează partea sa de interes, întâi prin simplul fapt al adunării și grupării celor peste 30 de *narațiuni*, în centrul sau la periferia cărora se află Diavolul, în câteva din ipostazele sale posibile. Ca întruchipare a răului, Diavolul (Necuratul, Dracul) apare, la nivelul culturii populare tradiționale, în diferite posturi, fiind valorizat ca atare în categorii folclorice distincte. În calitatea lui de Nefrate („Nefârtatul"), diavolul participă la crearea lumii, la facerea pământului, conlucrând cu Bunul Dumnezeu. În spațiul *legendelor cosmogonice românești*, Diavolul (Satana, Nefârtatul) „e părtaș de fiecare clipă la viața lumii, începând chiar de la creație. Aici el n-are biblica misiune destructivă. Are mai mult tot una de creație, dar de creație negativă prin imperfecția ei, prin modul cum contrazice ea

armonia divină. Uneori gestul dumnezeiesc intervine şi integrează lucrul mâinilor Diavolului în armonia cosmică, dându-i şi lui armonie"[13]. Pamfile însuşi îl reţine pe acesta în lucrările sale *Povestea lumii de demult* (1913) şi *Mitologie românească* I *Duşmani şi prieteni ai omului* (1916) pe care se întemeiază, de altfel, multe dintre studiile ulterioare pe această temă semnate de Mircea Eliade, Gheorghe Vlăduţescu, Romulus Vulcănescu, Mihai Coman şi alţii.

Cu totul alta este poziţia diavolului în basm, unde - observă Lazăr Şăineanu - el joacă un rol „cu totul nevoiaş şi e adesea păcălit sau redus la neputinţă prin propria sa imbecilitate"[14]. Este vorba, desigur, despre clasa basmelor despre „dracul cel prost". Tema, cu motivele adiacente (întrecerea dintre om şi diavol, acesta din urmă pierzând întotdeauna în faţa isteţimii omului) îşi avea ilustrarea cea mai la îndemână în partea a doua din *Dănilă Prepeleac* de I. Creangă. Tot sub „dracul cel prost" pot fi înseriate şi povestirile cu privire la „împărţirea recoltei" (AT 1030 - „The Crop Division") în care cel păcălit poate fi un căpcăun, un urs sau un drac. Cunoştinţele de cultivator ale omului şi lipsa de practică agricolă a diavolului conduc la inevitabila păcălire a partenerului non-uman care se alege cu partea din jos a grâului (cucuruzului) (rădăcina nefolositoare) şi cu partea din sus a sfeclei (cartofilor) (frunzele necomestibile). T. Pamfile reţine şi el o variantă a acestei teme (Povestirea a patra din Cap. IX), cu observaţia că protagonistul nu mai este aici un *om* (generic pentru specia om), ci o *babă* care nu doar că ia doi ani la rând partea bună a recoltei, dar îl şi bate crunt pe partenerul ei non-uman, trimiţându-l în iad cu un greu blestem pe cap. Categorial, unele dintre aceste naraţiuni stau la limita cu *snoava* sau cu *povestirile glumeţe*.

Tot într-o zonă de graniţă se situează şi povestirile despre femeia cea rea, care îi face viaţa amară diavolului însuşi. Când bărbatul îşi recuperează nevasta, scăpându-l pe diavol de ea, acesta, drept recompensă, îl îmbogăţeşte: intră în fiica unui împărat şi iese la porunca omului, iar când refuză să-l mai slujească pe salvatorul său, acesta îl ameninţă cu aducerea femeii cicălitoare[15]. Subiectul,

[13] Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii* [1944], Ediţia a II-a, revizuită. Cu o prefaţă de I. Oprişan, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1995, p. 104-105.

[14] Lazăr Şăineanu, *Basmele române*... [1895], Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 35.

[15] Cf. Lazăr Şăineanu, *op. cit.*, p. 575: Machiavel, *Povestea prea hazlie a arhidiavolului Belfagor.*

aparținând tipului AT 1164 - *The Evil Woman Thrown into the Pit. Belfagor*, se află, de asemenea, între narațiunile consemnate de Pamfile aici. La fel, sub AT 613 - *Two Travelers (Truth and Falshood)*, catalogul internațional al poveștilor înregistrează nu mai puțin de 16 variante românești[16], dintre care unele au sigur corespondente în textele înregistrate de Pamfile în Cap. VII, texte care narează „*vrajba care se iscă prin mijlocirea Necuratului* - când acesta lipsește, îndemnul lui se subînțelege - *între doi frați sau doi prieteni*, adeseori în urma unei neînțelegeri cu privire la *dreptatea* și *strâmbătatea* din lume".

Apologuri, legende medievale, parabole biblice, povestiri moralizatoare sau hazlii, narațiunile adunate în acest volum ilustrează o dată în plus calitatea de căpătâi a autorului - aceea de culegător. Deși pornirea teoretică și polemică din primele pagini se stinge treptat, lăsând cititorului de atunci și de acum plăcerea lecturii literare a textelor - unele transcriind cu destulă fidelitate graiul și formulele locale, altele ușor „îndreptate" urmând modelul greu de atins al genialului humuleștean, altele prelucrări ale unor scriitori populari precum Anton Pann și Petre Dulfu - cartea de față nu se împotrivește unei lecturi etnologice/antropologice. Ba chiar o stimulează.

Mă gândesc, de pildă, la o temă de maximă generalitate, „diavolul între natură și cultură", cum sună, de altfel, titlul unei teze de doctorat, elaborată de Ulrika Wolf-Knuts, de la Åbo Academi (Finlanda), la relația uman - non-uman, la perechea ordine - dezordine, la raporturile dintre cultura scrisă și cultura orală, dintre tradiția scripturistică și cea populară, laică, sătească (v. de ex. povestirile despre Sf. Ilie și diavolul, sau legendele despre femeile cu cap de drac) și, nu mai puțin, la perspectiva dominant masculină din aceste texte, care ar putea atrage, pe bună dreptate, replica vehementă a feministelor de astăzi. Anticipând, parcă, o astfel de întâmpinare, Tudor Pamfile se disculpă oarecum scriind, la începutul Cap. VIII: „După mine, femeia, în povestirile de până aici, are un rol secundar și, dacă totuși i se dă un rost mai însemnat decât

---

[16] Vezi *The Types of Folktale*. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's *Verzeichnis der Marchetypen* (FF Communication no. 3). Translated and Enlarged by Stith Thompson (Indiana University), Second Edition (FF Communication no. 184), Helsinki, 1964; pentru alte ipostaze ale diavolului în narațiunile de tip folcloric, vezi Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, articolul DRAC.

Dracului, aceasta se datorește aparenței și malițiozității bărbătești care, pe tărâmul anecdotei, vrea să facă din femeie un «Drac mai drac decât Dracul». Că este ceva adevărat în această socotință a bărbaților nu-i locul discuției aici; dar că aceasta este adevărată, după materialul literaturii noastre populare, ca și după a[l] altor națiuni - nu mai rămâne nicio îndoială". Imaginea negativă a femeii, desprinsă din povestirile adunate în acest volum, n-ar fi una fundamentală, zice autorul, ci s-ar datora mai mult jocului aparențelor și „malițiozității bărbătești" reflectate în registrul satiric sau umoristic („pe tărâmul anecdotei"). Cu tot vagul acestor aprecieri, ceva tot se poate reține - anume că, fără să ni se spună expres, *toate narațiunile strânse aici provin de la informatori bărbați*, culegătorul însuși fiind bărbat, crescut și trăitor în mediul cazon, militar, prin excelență masculin, în care, se știe, primează anecdota, gluma de o anumită factură. Dar cum nu știm și nu vom ști niciodată exact când, în ce împrejurări, în ce *context*, către ce audiență, cu ce scop au fost spuse aceste narațiuni, oprim aici considerațiile în legătură cu tema masculinitate-feminitate în povestirile despre femeia care l-a albit pe dracul.

Vii încă, circulând pe cale orală sau în scris în diferite medii, în anii de la începutul secolului al XX-lea, narațiunile acestea ne spun multe despre cei care le-au creat și vehiculat în timp, despre structura și principiile morale ale societății românești, despre mentalitatea omului de la Carpați și Dunăre de acum o sută de ani și de mai de demult.

(Cuvânt înainte la Tudor Pamfile, *Diavolul învrăjbitor al lumii. După credințele poporului român,* Ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2001, p. 5-15)

II. Etnologice

Sărbătorirea lui Jean Cuisenier la Braşov

La împlinirea vârstei de 80 de ani, etnologul francez Jean Cuisenier (n. 9 februarie 1927), una dintre figurile proeminente ale etnologiei europene, fost profesor la Universitatea din Tunis, director de cercetare la Centrul Naţional de Cercetări Ştiinţifice (C.N.R.S) din Franţa, director al Centrului de Etnologie Franceză şi al Muzeului Naţional de Arte şi Tradiţii Populare din Paris, a fost sărbătorit la Muzeul de Etnografie din Braşov prin vernisarea unei expoziţii itinerante realizate de Frankisches Freilandmuseum - Bad Windsheinm şi Universitatea din Bamberg - Germania, reprezentată la Braşov de prof. univ. dr. Barbel Kerkhoff-Hader.

În cuvântul său de deschidere, dr. Ligia Fulga, directorul Muzeului de Etnografie Braşov, a formulat, în manieră academică, o adevărată *laudatio*, scoţând în evidenţă poziţia de prim rang pe care profesorul Cuisenier o deţine în etnologia europeană şi mondială, subliniind, totodată, contribuţiile majore pe care acesta le-a adus în cercetarea şi punerea în valoare a „terenului" românesc. „Lumea Carpaţilor româneşti - scrie Ligia Fulga în pliantul editat cu această ocazie - subiect de studiu actual pentru universităţile din Europa, devine înţeleasă, explicată, vizualizată graţie discursului său profesional performant care a contribuit la consolidarea unei imagini asupra culturii româneşti în Europa". Ideea a fost întărită de prof. dr. Barbel Kerkhoff-Hader de la Universitatea din Bamberg (Germania), iniţiatoarea proiectului acestei expoziţii itinerante, oferită cu generozitate, spre prezentare, Muzeului din Braşov.

Jean Cuisenier este, fără îndoială, un nume de referinţă în etnologia europeană, sintezele sale *Ethnologie de l'Europe* (1990) (trad. rom. *Etnologia* Europei, 1999) şi *La tradition populaire* (2005) (trad. rom. *Tradiţia populară*, 2005) figurând în bibliografia obligatorie a oricui este interesat de acest domeniu. Dar până a ajunge la ele, Profesorul a elaborat şi a publicat ample cercetări monografice precum *Économie et parenté, leurs affinités dans le domain turc et le domain arabe* (1975), *L'Art populaire en France*

(1975), *L'Architecture rurale francaise Nord-Pas-de-Calais* (1989), *Les Noces de Marko, le rite et le mythe en pays bulgare* (1999), cărora trebuie să le adăugăm studiile consacrate spațiului cultural românesc, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpathes* (1997) și *Memoire des Carpathes* (2000) (trad. rom. *Memoria Carpaților. România milenară: o privire interioară*, 2002).

Contactul intens și repetat cu „terenul" românesc din Maramureș, Bucovina (Nordul Moldovei) și Oltenia i-a fost facilitat cercetătorului francez de Profesorul Mihai Pop, a cărui amintire luminoasă stăruie în sufletului acestui „străin apropiat". Prin Mihai Pop l-au cunoscut pe Jean Cuisenier etnologi români din diferite generații, dintre care unii l-au însoțit pe teren (între aceștia, o mare absentă, regretata Irina Nicolau) sau l-au vizitat în Franța, beneficiind de călduroasa lui amiciție. Mulți dintre ei au venit la festivitatea de la Brașov și i-au prezentat sărbătoritului omagiile lor. Nu au lipsit de la această sărbătoare dr. Georgeta Stoica, c.s. I dr. Sabina Ispas, membru corespondent al Academiei Române, prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu, dr. Ioan Godea, dr. Sanda Larionescu, dr. Șerban Anghelescu, cercetător Paul Drogeanu, dr. Nora Rebreanu Sava. Toți aceștia, plus Anca Manolescu, Costion Nicolescu și Corina Iosif, își puseseră, mai înainte, pe hârtie, gândurile, tipărite într-un frumos pliant și postate pe simezele Muzeului, alături de exponatele foto, întregind, în felul acesta, impresiile și cunoștințele despre cel omagiat cu care vizitatorii vor părăsi Muzeul. Și-au alăturat glasul și au împărtășit emoția întâlnirii cu un adevărat Maestru al etnologiei europene reprezentanții Centrului Național al Creației Populare, director Oana Petrică și c. s. dr. Corina Mihăescu, muzeografi, cercetători și cadre didactice universitare precum prof. dr. Ion Opriș, dr. Răzvan Ciucă, conf. dr. Narcisa Știucă.

Alocuțiunea sărbătoritului a fost un adevărat regal. Ca și în discursul rostit cu ocazia primirii titlului de Doctor Honoris Causa al Universității din București, cu doi ani în urmă, publicat în revista „CERC", volumul I, nr. 1, iarna 2005, p. 17-21, și aici, la Brașov, Profesorul Jean Cuisenier a adresat un adevărat omagiu celui care, cum am spus, i-a facilitat etnologului francez contactul cu terenul etnografic românesc și i-a indicat chiar căile de acces către acesta - Profesorul Mihai Pop, care era, în vremea când cei doi s-au cunoscut, director al Institutului de Etnografie și Folclor din

Bucureşti şi preşedinte al Societăţii Europene de Etnologie şi Folclor, ale cărei baze au fost puse la Paris, în 1971.

Evocarea mai vârstnicului său prieten şi îndrumător urmează, în mare, cele spuse despre acesta în *Memoires des Carpathes*, Plon Terre Humaine, 2000 (*Memoria Carpaţilor. România milenară: o privire interioară.* Traducere în limba română de Ioan Curşeu şi Ştefana Pop, Editura Echinox, Cluj, 2002, p. 66-67): „Îl cunoşteam pe Mihai Pop prin Claude Lévi-Strauss. Înnodasem o relaţie în Japonia, la 1968, la Congresul mondial de ştiinţe antropologice, unde ne reprezentam fiecare ţările. [...] Cu părul alb, dar cu privirea sclipitoare de inteligenţă, cu vorba precisă, dar cu accente delicios puse şi întoarse, Pop era, pe atunci, deja în vârstă, mai în vârstă decât mine cu douăzeci de ani. Te seducea prin propria-i persoană, nu mai puţin prin cultura lui şi prin incredibilele sale capacităţi lingvistice. Îl regăsisem de câteva ori în lumea internaţionalizată a universităţilor şi a muzeelor, la Chicago, New York, Urbino sau Moscova. Şi mai ales la Paris, unde a condus primul Congres internaţional de etnologie şi folclor european, pe care îl organizasem cu ocazia inaugurării Muzeului Naţional de Arte şi Tradiţii Populare, în 1971. [...] Dacă alesese să mă ducă în Maramureş, împreună cu câţiva dintre colaboratorii lui, nu era fără motiv, aveam eu să descopăr progresiv: ne găseam în centrul nevralgic al Europei, într-unul din nodurile cele mai strânse ale istoriei şi ale contradicţiilor. Şi tocmai acolo se născuse el."

Experienţa românească s-a concretizat nu numai în cele două volume masive amintite mai sus, dar şi într-un număr considerabil de studii particulare şi, ceea ce este încă mai important, se regăseşte în sintezele sale teoretice. Astfel, pentru a ilustra capitolul „Tradiţii populare şi formă rituală" din cea mai recentă carte a sa, *La tradition populaire*, P.U.F., 2005 (*Tradiţia populară.* Traducerea de Nora Rebreanu Sava, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 2005), Jean Cuisenier alege cazul românesc al riturilor funerare: „În ţările de tradiţie creştină ortodoxă, ritualul religios se îngrijeşte mai mult de procesul trecerii de la viaţă la moarte, prin faptul că oferă forme pentru a asigura nu numai secvenţa centrală a ritului liminal printr-un serviciu bisericesc, ci şi secvenţele de separare şi cele de agregare", acestea din urmă revenind membrilor familiei şi celor din jur. „Acolo se perpetuează, nu fără variaţii locale şi unele transformări apărute de-a lungul timpului, obiceiuri precum

înzestrarea mortului cu obiecte simbolice, care să-l ajute în călătoria de dincolo de mormânt şi în înfruntarea pericolelor, sau priveghiuri cu jocuri funebre şi bocete jelite, strigate ori cântate. Acolo se păstrează memoria textelor de o vechime imemorială, cum e *Cântecul Zorilor*, în care se găsesc concentrate marile mituri referitoare la călătoria sufletului în lumea de dincolo. Încât ne putem întreba: ce e mai de admirat: transmiterea de-a lungul timpului a miturilor în contextul lor ritual original, sau adecvarea acestor texte la o cerinţă socială care se reînnoieşte, totuşi, din generaţie în generaţie" (p. 65). Provocatoare, întrebarea îşi aşteaptă răspunsul.

La fel de ilustrative pentru demersul său ştiinţific sunt şi multele imagini foto, parte folosite ca ilustraţii în cărţile sale, parte aşezate acum pe simezele Muzeului din Braşov. Sunt fotografii în care exactitatea, acuitatea privirii etnologului se îmbină cu fina sensibilitate a unui adevărat artist. Fiecare fotografie poate privită ca un mic eseu etnologic, în centrul imaginii situându-se „omul românesc", ca să folosim o expresie preluată de la filosoful Mircea Vulcănescu, „omul românesc" de la sfârşitul secolului al XX-lea - începutul celui de-al XXI-lea, aflat în acţiune, la muncă, sau în clipe de răgaz, acasă sau pe câmp, la stână, în pădure, în momente de bucurie şi exuberanţă sau în clipe de tristeţe şi reculegere, la nuntă sau la înmormântare.

Alături de studiile sale ample despre terenul românesc, alături de articolele de specialitate consacrate aceluiaşi spaţiu etnofolcloric, fotografiile lui Jean Cuisenier, pot fi considerate/sunt adevărate documente etnologice purtătoare ale unei informaţii culturale preţioase, îmbrăcată într-o haină artistică extrem de expresivă.

(„Caietele ASER" nr. 2/2006 [2007], p. 321-324)

Omul românesc în imagini

Strădanii uriaşe au făcut cărturarii români în ultimii trei sute de ani şi mai bine, începând cu Miron Costin şi Dimitrie Cantemir, cu corifeii Şcolii Ardelene, continuând cu aceia care au pus umărul la constituirea culturii româneşti moderne, şi mai departe, cu Eminescu şi Blaga, cu Hasdeu şi Mircea Eliade, cu Ovidiu Papadima şi C. Noica, pentru a scoate la lumină şi a arăta „celorlalţi" ceea ce li s-a părut lor a fi „specificul naţional", „ethosul românesc", „profilul spiritual al poporului român", sau, cu vorbele de astăzi, mărcile definitorii ale identităţii grupului etnic din care facem parte. În toată această lungă istorie a căutării semnelor identitare care îi diferenţiază pe români de celelalte neamuri, mai apropiate sau mai depărtate în spaţiu sau ca mod de fiinţare, folclorul, cultura populară au fost chemate constant la bară, pentru a depune mărturia, s-ar zice cea mai credibilă, a felului în care „omul românesc" se vede, se înfăţişează pe sine. Vasile Alecsandri scria acum 150 de ani:

„Am multă sperare într-acest neam a cărui *adâncă cuminţie* e tipărită într-o mulţime de proverburi, unele mai înţălepte ca altele; a cărui *închipuire minunată* e zugrăvită în povestele sale poetice şi strălucite ca înseşi cele orientale; al cărui *spirit satiric* se vădeşte în nenumărate anecdote asupra tuturor naţiilor cu care s-au aflat el în relaţie; a cărui *inimă bună şi darnică* se arată în obiceiul ospeţiei pe care l-au păstrat cu sfinţenie de la strămoşii săi; al cărui *geniu* în sfârşit luceşte atât de viu în poeziile sale alcătuite în onorul faptelor mărețe".

Cumpătare („adâncă cuminţie"), spirit creator, fantezie („închipuire minunată"), luciditate şi simţ critic („spirit satiric"), bunătate, ospitalitate, omenie („inimă bună şi darnică"), în fine „geniu", toate aceste trăsături se găsesc sau sunt susţinute de productele folclorice: proverbe, poveşti, snoave, obiceiuri, poeme eroice.

După aproape un secol, gânditorul Mircea Vulcănescu căutând contururi pentru *Dimensiunea românească a existenţei* (1943) scria:

„Pe plan spiritual, tot ceea ce există are un profil absolut: o efigie imperială; sau nu este. Altfel zis, dacă noi existăm într-adevăr

nu numai ca o colectivitate biologică, dar şi ca fiinţă spirituală, nu se poate să nu avem o faţă a noastră proprie, un chip neasemănat de a răsfrânge lumea aceasta a lui Dumnezeu la care să voim să reducem pe toate celelalte, care chip ne este, oarecum, justificarea existenţei noastre deosebite pe lume, în marea cea mare a făpturilor lui Dumnezeu".

Fără a se revendica direct din această viziune privitoare la „dimensiunea românească a existenţei", dr. Sabina Ispas, directoarea Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române, şi colaboratorul său, artistul-fotograf Emanuel Pârvu, au selectat, din cele peste 150.000 de clişee şi fotografii existente în arhiva sus-numitei instituţii, 86 de imagini alb-negru pe care le-au publicat într-un grăitor album numit *Omul românesc*. Sintagma aparţine tot filosofului, sociologului şi etnologului Mircea Vulcănescu, fiind titlul unui studiu al său din 1937, din care a fost reţinut un extras, citat în scurtul *Argument* cu care se deschide cartea şi reprodus pe coperta a IV-a, sub portretele lui D. Gusti şi C. Brăiloiu. Portretele-standard ale celor doi reprezentanţi de seamă ai Şcolii Sociologice de la Bucureşti sunt bine-cunoscute specialiştilor şi recunoscute lesne de aceştia, dar greu de identificat de către nespecialiştii în mâna cărora ar ajunge albumul; aceştia găsesc indicaţia respectivă pe contrapagina foii de gardă, inclusiv datele biografice esenţiale, care îi aşază în timpul care i-a consacrat şi căruia ei îi aparţin. Utile, în acest sens, ar fi fost şi informaţiile în legătură cu Mircea Vulcănescu, ale cărui legături cu „monografiştii" nu sunt lipsite de importanţă, mai ales că albumul, scos la Editura „Viitorul Românesc" în condiţii grafice excelente, poartă, pe coperta întâi, inscripţia „Şcoala Sociologică Dimitrie Gusti", în deplin acord cu fotografia *Bunica şi nepotul*, care înfăţişează o femeie mai în vârstă, cu un băieţel de câţiva ani în braţe, într-un lan de grâu - fotografie realizată la Drăguş, în 1929, de Iosif Berman (1892-1941), fotograful oficial, s-ar putea spune, al campaniilor desfăşurate de monografişti în diferite zone ale ţării. Treisprezece din cele 86 de imagini aparţin acestui artist fotograf care a însoţit echipele studenţeşti ale lui Dimitrie Gusti în principalele lor anchete - la Drăguş (Făgăraş) şi Runcu (Gorj) cu siguranţă, după cum rezultă din informaţiile date de autori. Cu câţiva ani în urmă, Muzeul Ţăranului Român publica în suplimentul revistei „Martor" nr. 3, 1998, un „foto album" consacrat în întregime artistului fotograf Iosif Berman, cuprinzând o scur-

tă biografie a acestuia şi nu mai puţin de 265 de fotografii aflate în arhivele Muzeului Ţăranului Român şi Muzeului Satului din Bucureşti, plus alte câteva din colecţia personală a fiicei artistului, Luiza Berman. O confruntare a fondului de fotografii din arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor cu acela aflat în posesia celor două muzee afine ar fi făcut, poate, posibilă identificarea autorului unora dintre multele clişee cu autor necunoscut din albumul *Omul românesc* (practic din 86 de poze, doar 47 au autorul cunoscut, iar în cazul unora, de ex. A. A. Chevallier, se cunoaşte numele, dar nimic despre om şi despre ocaziile în care a realizat fotografiile respective).

Gândit şi pus în pagină de un folclorist cu mare experienţă ştiinţifică şi rafinat gust artistic, albumul se deschide cu un cortegiu funerar („Ultimul drum") şi se încheie cu o „Horă de pomană", ambele fotografii realizate de Iosif Berman, între aceste limite desfăşurându-se scene din viaţa „omului românesc" surprins la diferite vârste, de la copilărie la senectute, şi în diferite ipostaze, în timpul muncii sau în timpul sărbătoresc. Selecţia este desăvârşită şi reproducerile excelente. Dar dacă ar fi să aleg una, m-aş opri asupra imaginii de sub numărul 36, reprezentând o horă din Runcu, jud. Gorj, cu autor necunoscut şi fără dată. Este vorba nu despre jocul popular „hora", ci despre *hora satului*, o adevărată instituţie în satul românesc tradiţional. Fotograful surprinde, într-o imagine panoramică, nu nişte chipuri, ci nişte *tipuri*: în prim-plan - fruntaşii satului, în straie ţărăneşti; la mijloc - lăutarii; în spatele lor - jandarmii, apărătorii ordinii, şi notabilităţile, oficialii, în haine „nemţeşti"; mai departe, închipuind hora care va începe, flăcăii şi fetele satului, în costumul de sărbătoare local, ţinându-se de mâini şi aşteptând semnalul pentru a intra în vârtejul jocului; iar pe fundal, primăria, câteva case şi livezile de pe dealuri într-un început incert de primăvară; nu lipseşte nici prostul satului, aflat acolo unde nu-i era locul, alături de două femei rătăcite şi ele, lângă grupul de bărbaţi din prim-planul imaginii.

Adevărat document de istorie socială, fotografia face parte din echipamentul tehnic al cercetării etnografice. Constatând că „fotografia îi permite scrierii etnografice (instrumentată sau nu) să evite capcanele şi iluziile gândirii dogmatice, al cărei specific constă în a fi afirmativă, uniformizatoare şi, într-o oarecare măsură, monofocalizată", François Laplantine (*Descrierea etnografică*) pledează pentru utilizarea judicioasă a fotografiei în anchetele etnografice şi subliniază avantajele acesteia:

„Plecați în căutarea celei mai riguroase descrieri etnografice, nu putem limita fotografia la statutul de unealtă. Pentru că ea este mai mult decât atât. Ea nu este numai instrumentală, ci şi operatorie [...] Fotografia... ne dă o lecție fără egal de scriere. Ea ne învață că putem face să varieze profunzimea câmpului vizual între prim-plan şi infinit, că însăşi luminozitatea face obiectul unei acomodări, că niciodată nu există o singură viziune/vedere posibilă, ci o viziune clară şi o viziune confuză, o viziune precis conturată şi o viziune fără contururi, o viziune directă şi o viziune oblică... A descrie înseamnă întotdeauna a descrie privind lucrurile dintr-o perspectivă: de aproape, de departe, din față, pieziş, lateral...".

Imaginile adunate în albumul *Omul românesc* arată că fotografii atraşi de peisajul etnografic românesc şi etnografii/folcloriştii mânuind un aparat foto în anchetele lor de teren au înțeles şi au aplicat în practică, fie conduşi de un infailibil instinct artistic, fie împinşi de solida cunoaştere a domeniului lor de studiu, principiile de bază ale folosirii tehnicii fotografice în cercetarea etnologică.

(„Adevărul literar şi artistic", nr. 590, 23 oct. 2001, p. 13)

O aventură intelectuală: Cultura populară românească la Smithsonian Folklife Festival

„Aventura" a început cu un an şi jumătate în urmă când Smithsonian Institution, una dintre cele mai prestigioase instituții de cultură americane, a invitat România să participe la ediția din 1999 a celebrului Folklife Festival, organizat în fiecare an pe National Mall, din Washington D.C., Capitala S.U.A. Fundația Culturală Română şi-a asumat, de la început, responsabilitatea enormă, sarcina dificilă, greu de întrevăzut în adevăratele ei dimensiuni în primele clipe, de entuziasm şi euforie, de a organiza partici-

parea României la acest grandios festival în cadrul căruia diferite spații culturale din Statele Unite ale Americii și din alte colțuri ale lumii se *reprezintă*, oferă publicului *propria lor imagine despre propria lor cultură*, în 1999 onoarea prezenței pe Mall fiind împărțită de statul american New Hampshire, Africa de Sud și România.

Prima întâlnire cu partenerii americani, cu organizatorii de fapt ai Festivalului, cu dr. Richard Kurin, directorul Festivalului, în persoană, a arătat foarte clar că pe cei care se angajaseră la *construirea* programului românesc pentru vara lui '99 îi așteptau luni de muncă încordată, de reflecție științifică profundă, de regândire a propriilor categorii, concepte și reprezentări, de luptă cu preconcepțiile personale și cu acelea ale partenerilor de proiect deopotrivă. Căci trebuie spus limpede că dacă pentru partea română, prezentă pentru prima și, pe cât se poate prevedea, cel puțin la nivelul generației actuale, ultima dată la această manifestare, totul era ceva nou, necunoscut, misterios chiar, pentru partea americană, implicată de trei decenii în organizarea acestui Festival, unele lucruri incomprehensibile pentru mulți dintre noi, aveau o limpezime care excludea orice neclaritate.

Să luăm, de pildă, chiar forul organizator, *Smithsonian Institution*, care nu este un simplu *institut de cercetare*, cum s-a și tradus adesea, ci o *instituție*, un *organism complex*, o *fundație* întemeiată în 1846 și consacrată „dezvoltării și difuzării cunoașterii" în rândul umanității. În interiorul acestui *trust* se află cel mai mare complex muzeal din lume și se desfășoară cercetări științifice și programe educaționale în domeniul științelor, artelor și umanităților. La *Smithsonian Institution* lucrează 5000 (cinci mii) de angajați, iar muzeele sale sunt vizitate de peste 25.000.000 (douăzeci și cinci de milioane!) de vizitatori anual. În interiorul *Instituției Smithsonian* funcționează *Centrul de Programe Folklife și de Studii Culturale* a cărui „filosofie" - se specifică într-un pliant de prezentare - „este de a uni cercetarea savantă de înaltă calitate cu un puternic serviciu public și cu dimensiunea educațională". Toate aceste obiective ale Centrului se realizează explicit prin Festivalul Culturii Populare Americane (*Festival of American Folklife*), inițiat în 1967 și care a devenit, în timp, „un model național și internațional al prezentării, pe baza cercetării științifice, a tradițiilor culturale vii, contemporane", scopul acestuia fiind de a da posibilitatea oamenilor „să comunice și să se înțeleagă unii cu alții".

În astfel de cadre clare, cu obiective ferme, Festivalul American de Cultură Tradițională Vie (o posibilă traducere pentru americanul *folklife*, „viața poporului, viață populară, ceea ce trăiește în popor”) a crescut în timp, devenind cea mai importantă, cea mai mare, cea mai complexă manifestare de acest fel din întreaga lume. De aceea, a fi prezent pe National Mall, în Washington D.C., la sfârșitul lui iunie-începutul lui iulie, incluzând, obligatoriu, ziua de 4 Iulie, sărbătoarea națională a poporului american, reprezintă o șansă, un privilegiu, dar și o imensă responsabilitate. Dintre culturile europene, în ultimii zece ani, au fost prezente aici doar cea franceză (*France and French-Speaking North America*, 1989) și rusă (*Russian Roots/American Branches*, 1995), prin descendenții americani de aceste origini, și direct, cultura populară din Republica Cehă (1995) și din Țările Baltice (1998), în 1999 fiind rândul României.

Se înțelege că pentru participanții non-americani la Festival (uneori, poate chiar și pentru aceștia) primul pas, și nu cel mai simplu, este de a se acomoda cu cerințele acestuia, care - trebuie repetat - este un „festival american”, organizat pe pământ american, de o instituție americană, pentru publicul american, cu bani (în cea mai mare parte!) americani. Dacă pentru mulți est-europeni ideea de *festival* păstrează încă niște conotații negative (vezi de pildă, „Festivalul Național al Muncii și Creației *Cântarea României*”, sau festivalurile de cântece și dansuri organizate pe plaiuri morave, de data acesta, și evocate cu sarcasm de Milan Kundera în romanul său *Gluma*), pentru vestici și pentru americani îndeosebi, *festivalul* este un concept lămurit demult și susținut de o realitate pregnantă. O spunea clar, cu decenii în urmă, antropologul Margaret Mead, o somitate în materie: „Festivalul este o sărbătoare de la oameni la oameni, în care noi toți suntem participanți - când ca organizatori, când ca sărbătoriți, când ca spectatori, ca gazde și ca oaspeți, ca prieteni și vecini sau ca străini care aflăm că putem vorbi aceeași limbă a bucuriei împărtășite”. Lucrând în fiecare an cu alte grupuri de participanți, responsabilii programului de la Smithsonian Institution nu obosesc în a repeta adevărurile la care ei țin și pe care țin să le impună și celorlalți. Trebuie spus că în fiecare an, cu ocazia fiecărui Festival, se editează o *carte*, un volum, a cărui primă secțiune cuprinde punctele de vedere ale gazdelor, așteptările lor de la festivalul în desfășurare, obiectivele acestuia. Studiul central al volumului pe 1999 este scris de dr. Richard Kurin, director la

Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage, care - dintru început - reaminteşte ţelurile originare ale Festivalului: „sprijinirea oamenilor de a-şi păstra propria lor cultură, vie şi în bune condiţii", obiectiv care se realizează prin „parteneriatul substanţial cu oamenii, comunităţile şi instituţiile reprezentate", acordându-se cea mai mare atenţie celor care cântă, performează, fac demonstraţii, lucrează ca meşteşugari, discută şi reflectează asupra propriei lor culturi, în raport cu alte forme mediatice de comunicare.

Tot în acest articol-program se găsesc trimiteri clare la conceptul de *folklife,* căruia am încercat mai sus să-i găsesc un corespondent în termeni lingvistici. Richard Kurin aminteşte că termenul a fost preluat de la folcloristul Don Yoder, care-l folosise pentru Pennsylvania Folklife Festival, încă în 1967, şi a dobândit o accepţiune „legală" în 1976 prin Folklife Preservation Act elaborat de Congresul S.U.A. care defineşte *folklife* ca „totalitatea creaţiilor bazate pe tradiţie ale unei comunităţi culturale, exprimate de către un grup sau de către anumite persoane şi recunoscute ca reflectând aşteptările unei comunităţi în măsura în care ele reflectă identitatea culturală şi socială a acesteia; standardele şi valorile sale sunt transmise oral, prin imitaţie sau prin alte mijloace. Formele sale sunt, printre altele, limba, literatura, muzica, dansul, jocurile, mitologia, ritualurile, obiceiurile, meşteşugurile, arhitectura şi alte arte". Nu-mi propun să comentez aici această definiţie; adaug doar că ea a fost preluată, *tale-quale*, de către UNESCO în Recomandarea către Statele membre de apărare a culturii tradiţionale şi a folclorului, din 1989, Recomandare despre care nu prea se ştie la noi, măcar că România este membru al UNESCO, bine reprezentată în organismele Comitetului.

Întemeiată pe o îndelungată experienţă, viziunea americanilor despre festivalul *lor* de folklife/folclor a fost impusă tuturor celor implicaţi în proiect, fără putinţă de împotrivire. Cuvintele-cheie ale acestui proiect sunt *cultură, patrimoniu cultural, creaţie, conservare*, pe care le regăsim în chiar titlul articolului semnat în acelaşi volum de Diane Parker, director, de mai mulţi ani, al Smithsonian Folklife Festival. Se subliniază, în acord cu mai vechea opinie a lui Alan Lomax, că „ţelul acestui festival nu este de a-i face pe americani să se simtă mândri de folclorul lor şi nici de a pune la cale o acţiune care să facă plăcere Washingtonului sau Instituţiei Smithsonian, ci de a furniza sprijin pentru marele fluviu al tradiţiilor orale care se risipeşte şi se corupe pe întreaga planetă". Rezultă clar,

pe de o parte, funcția practică a întregii manifestări, care lasă deoparte, fără niciun echivoc, orice urmă de *festivism,* accentul căzând pe *conservarea,* in situ, dar şi în arhive, documente etc. a patrimoniului cultural al umanității alcătuit din părțile selectate pentru a fi prezente la Festival.

La fel de importantă, în producerea Festivalului, este cooperarea între organizatori şi invitați, aceştia din urmă fiind chemați să imagineze felul în care să-şi prezinte propria cultură şi să-şi prezinte propria lor moştenire. „Festivalul - scrie la rândul său Richard Kurin - nu se referă la teatralizarea folclorului sau la reprezentarea ideosincretică a moştenirii culturale. Privilegiind comunitatea culturală, Festivalul caută legături între expresia artistică şi culturală şi viața economică şi civică a membrilor săi". Găsim aici un răspuns la criticile, care n-au întârziat să se manifeste, în legătură cu *selecția* grupurilor şi persoanelor care au reprezentat România la Smithsonian Folklife Festival, critici vizând *reprezentativitatea, autenticitatea, frumusețea* şi alte criterii, de luat în seamă, dacă ar fi fost vorba de un *alt* festival. Pentru acesta, însă, dominant a fost criteriul relației dintre „expresia artistică şi culturală şi viața economică şi civică a membrilor săi" (cf. mai sus), apartenența, deci, a grupurilor de dansatori sau de obiceiuri, la o anumită comunitate, în interiorul căreia tradiția a fost învățată, este păstrată şi perpetuată, fără intervenția unor „foruri" şi chiar a unor „specialişti" (instructori, regizori, televiziuni) din afară. Prezența primarilor, învățătorilor, profesorilor, directorilor căminelor culturale, funcționarilor din administrația locală în formațiile respective a reprezentat un criteriu important în alegerea lor.

Este evident că nu toate „comandamentele" impuse de organizatori se potrivesc tuturor statelor, provinciilor sau ținuturilor invitate la Smithsonian Folklife Festival. De aceea, când privim retrospectiv la prestația reprezentanților României la ediția din 1999 a Festivalului, aprecierea nu poate fi decât pozitivă. Sigur, cei care pot să se pronunțe în perfectă cunoştință de cauză despre aceasta sunt organizatorii americani ai festivalului, specialiştii şi, nu în ultimul rând, sutele de mii de vizitatori care s-au oprit în fața standurilor, corturilor, scenelor unde s-au produs artiştii, cântăreții şi dansatorii, meşterii populari, artiştii plastici, gospodinele care au pregătit preparate culinare tradiționale româneşti.

Ca unul implicat direct în proiectarea programului românesc de la Smithsonian Folklife Festival cred că *specialiștii* (folcloriști, etnografi, etnologi, muzeografi, coreografi etc.) din universități, institute de cercetare, muzee, centre ale creației populare din țară (Corneliu Bucur, Nicolae Constantinescu, Mihai Dăncuș, Zamfir Dejeu, Irina Nicolau, Ioan Opriș, Georgeta Roșu) și-au făcut cu prisosință datoria, între ei și *profesioniștii* în management și logistică de la Fundația Culturală Română existând o strânsă și colegială cooperare.

Nu e mai puțin adevărat - și acest lucru trebuie de asemenea subliniat - că responsabilul american al programului românesc, tânărul etnomuzicolog Colin Quigley, s-a dovedit a fi o alegere foarte bună. În primul rând pentru că are o pregătire științifică de specialitate, ceea ce i-a îngăduit să dialogheze cu partenerii români ca de la specialist la specialist. În al doilea rând, la fel de important ca primul, pentru că a venit spre cultura populară românească fără multe dintre prejudecățile frecvente la occidentali, dar cu dorința de a învăța și de a înțelege cât mai bine cultura pe care urma să o prezinte conaționalilor săi și pe care a sfârșit prin a o iubi. Aceeași impresie mi-a lăsat-o și profesorul Charles King, titularul Catedrei de Studii Românești „Ion Rațiu", de la Universitatea din Georgetown, consilierul curatorului programului românesc, bun cunoscător al realităților istorice românești și propagator al valorilor noastre culturale în S.U.A.

Festivalul s-a încheiat de mult. Ecourile lui nu s-au stins încă, deși răsunetele sunt destul de vagi (am consemnat doar câteva interviuri în presa scrisă și la radio cu unii participanți), iar unele voci sună fals (mai ales datorită neînțelegerii de către unii ziariști a *sensului* real al acestui festival). Singur Ambasadorul S.U.A. la București, dl. James Rosapepe, cel mai fidel susținător al programului românesc, pe durata pregătirii acestuia și a desfășurării lui la Washington, continuând să pledeze pentru a face cât mai bine cunoscută această experiență intelectuală unică în felul ei pentru cei care au trăit-o. Ceea ce se înscrie chiar în strategia pe termen lung a Festivalului care nu se încheie niciodată în ultima zi de pe Mall. El continuă, trebuie să continue; la Smithsonian Institution și Acasă. Mai ales aici, unde uriașe latențe urmează a fi activate, folosind această experiență unică, stimulatoare, plină de învățăminte.

(„Adevărul literar și artistic", anul VIII, nr. 486, 21 septembrie 1999, p. 11; vezi și *O aventură intelectuală: cultura populară românească la Smithsonian Folklife Festival*, „Limbă și literatură", vol. II, 1999, p.113-116)

„Unde ni sunt amatorii?" Cercetări de folclor în județe

Mult timp după înfiriparea folcloristicii ca disciplină autonomă și după instituționalizarea cercetării, luată sub oblăduirea Academiei și a Universității, munca de teren, culegerea, publicarea, chiar studierea culturii populare în variatele ei înfățișări au rămas în seama „amatorilor", a „învățătorilor-folcloriști", care au constituit chiar o direcție, consemnată ca atare în istoria acestei științe. Învățători, preoți, funcționari rurali, elevi și studenți au trudit, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până la sfârșitul celui de-al XX-lea, și continuă să o facă și acum, pentru a scoate la lumină „comorile poporului", „mărgăritarele Banatului", „flori de pe câmpie", „trandafiri și viorele", „firișoare de aur" - toate titluri ale unor colecții realizate de acești *amatori*, care spun ceva despre poziția autorilor lor față de creația populară. Chiar și cea dintâi revistă specializată de folclor, „Șezătoarea" (1892-1929), era rodul pasiunii unui grup de intelectuali provinciali, în frunte cu Artur Gorovei, avocat la Fălticeni, după cum revista „Ion Creangă" de la Bârlad, aflată în directa descendență a „Șezătorii", era editată de Tudor Pamfile, ofițer în armata română. „Izvorașul" de la Bistrița-Mehedinți, „revistă de muzică, artă națională, folclor și teatru sătesc" apărea prin eforturile singulare ale preotului-învățător Gh. N. Dumitrescu-Bistrița, „Comoara satelor" de la Blaj era editată de profesorul de matematică și fizică Traian Gherman, autor al unui important studiu despre *Meteorologia populară*, publicat întâi în revista sa, apoi (1928) în volum, revista „Tudor Pamfile" apărea la Dorohoi prin grija preotului D. Furtună, și multe altele.

Cei mai mulți dintre acești *amatori* și-au dobândit poziții ferme în istoria etnografiei și folcloristicii românești, devenind nume de referință, dacă nu în calitate de teoreticieni, deși observații strălucite traversează scrierile lor, în mod sigur în calitate de culegători, de înregistratori fideli ai fenomenelor culturii populare din toate ținuturile românești.

După război, în anii „democrației populare" și mai ales în totalitarismul din „iepoca de aur", cultura populară și cercetarea ei neacademică au fost subsumate mișcării artistice de amatori, culturii de mase, componente de bază ale culturii oficiale de partid și de stat, a cărei expresie supradimensionată a fost Festivalul Național „Cântarea României". Cât rău și cât bine a făcut „Cântarea României" folclorului românesc rămâne, încă, de văzut, căci o evaluare riguroasă a consecințelor acestei mișcări de mase dirijate de partid nu au făcut nici sociologii, nici etnologii. Cert este că n-au lipsit, în județe, oameni care să aplice în practică un principiu înțelept de viață, „zi ca ei și fă ca tine", și care au izbutit, astfel, să împace „și capra, și varza", adică să aducă omagiul lor fierbinte „conducătorului iubit" și, paralel, să continue munca înaintașilor de culegere și conservare a tradițiilor locale, a cântecelor și jocurilor populare, a basmelor și legendelor, a baladelor și obiceiurilor tradiționale. A rezultat astfel un număr însemnat de volume de folclor, apărute prin Casele Județene ale Creației Populare, cunoscute mai mult pe plan local, dar având, unele dintre ele, o importanță națională. Este demnă de reținut, în acest context, inițiativa dr. Stelian Cârstean, de la Centrul Național al Creației Populare, care și-a propus să realizeze bibliografia generală și comentată a acestor cărți, care altfel riscă să rămână prea puțin cunoscute publicului larg și specialiștilor.

Cu un suport instituțional mai solid, deși cu bani mai puțini, centrele județene ale creației populare au continuat, în ultimii zece ani, această *mișcare*, publicând cu sârg colecții și studii de folclor local. Câteva recente apariții, în posesia cărora am intrat prin bunăvoința autorilor, mi-au reținut atenția.

Mă opresc, mai întâi, la o lucrare rezultată din colaborarea dintre un cercetător profesionist de la Centrul Național al Creației Populare, dr. Narcisa Alexandra Știucă, și Inspectoratul pentru Cultură al Județului Bacău. Intitulată *Transcrieri infidele. File din istoria orală a unui sat*, lucrarea se prezintă ca „un experiment" a cărui esență constă, cum apreciază în prefață Ioana-Ruxandra Ivan, în recompunerea istoriei așezării (satul Fundătura, județul Bacău) din „narațiuni personale despre experiențe trăite". Cu o bună știință și practică a cercetării de teren, folclorista îi lasă pe interlocutorii săi să se „spovedească", să se destăinuie, să transforme în *poveste* evenimente trăite direct și intens - războiul, prizonieratul, instaurarea puterii comuniste, raporturile cu autoritățile, cu aparatul

birocratic etc. Cei patru *povestitori* - Gheorghe Adam, de 99 de ani la data anchetei, o adevărată arhivă vie a satului şi a secolului, învăţătorul Spirache Florea din Muncelu, „om cu carti, om cu ştiinţî di viaţî", cum îl caracterizează cel dinainte, Gheorghe Mâşcă, fost deţinut politic, şi Ioan Spânu, luptător pe front şi prizonier de război nu sunt povestitori, transmiţători de basme, legende sau povestiri învăţate de la alţii, auzite în şezători sau la moară, deşi cunosc şi astfel de naraţiuni. Ei retrăiesc, dirijaţi cu dibăcie de cercetător, momente din viaţa lor, întâmplări, unele dramatice, altele hazlii, dar semnificative pentru existenţa fiecăruia, remarcabile, notabile - calitate care le face să merite a fi povestite, spuse, făcute publice. Studiile de istorie orală - o direcţie relativ nouă în sociologia şi etnologia românească - îşi adaugă, prin cartea realizată de Narcisa Alexandra Ştiucă, o frumoasă reuşită.

Tot sub semnul experimentului stă şi broşura *Sus în slava cerului.* Colinde din satul Oltina (Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Constanţa. Seria Monografică dobrogeană, Editura Ex Ponto, Constanţa, 2000), semnată de harnicul folclorist dobrogean dr. Gheorghe C. Mihalcea. Este probabil pentru prima oară când repertoriul de colinde al unei localităţi este cercetat în amănunţime, de la cele mai vechi atestări, datând de la sfârşitul secolului al XIX-lea, în răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu (1893-1897), până în ultimele decenii ale secolului XX. Pe urmele Tatianei Crâşmaru-Găluşcă, revenită de mai multe ori în localitate (1936, 1956, 1963) şi ale lui Nicolae Constantinescu şi Vasile Gusciac, autori ai culegerii *Sub zare de soare. Folclor poetic din Oltina*, 1973, preotul profesor doctor în folclor Gheorghe C. Mihalcea a cercetat localitatea în două rânduri - 1982 şi 1994 - înregistrând aproape întreg repertoriul de colinde cunoscut, încă, la vremea respectivă, în această localitate dobrogeană de pe malul Dunării. Folosind metoda anchetei directe de teren, culegătorul obţine de la vechii colindători informaţii preţioase, care îl conduc către reconstituirea obiceiului în formele lui arhaice, originare, şi a repertoriului general de colinde al satului: „După Sfântu' Nicolae începeam... şi făceam colindele în fiecare seară..., masa la (mil)joc..., cana cu apă pe masă, şefu' de ceată, care ştia mai bine colindele, sta în capu' mesii şi conducea toată seara pe unii de-o parte de masă, pe alţii d-ailaltă, colindam... şi iera atent totdeauna un «unkeş» care iera «plătit» să fie atent să nu sărim v'un colind...,

acesta vedea dacă ținem bine colindele..., și dă-i colinde, dă-i colinde, până la Crăciun. Nu beam, nu ne duceam la cârciumă - la fete nici poveste... Noi aveam douj'patru de colinde, așa am apucat de la ăi bătrâni, așa trebuia să le-nvățăm pe toate, că nici nu știai cine-ți cere v'un colind mai rar și te da omu-afară dacă nu-i colindai cererea...". În această primă cărticică sunt reproduse jumătate din cele douăzeci și șase de colinde din Oltina, culese de Gh. C. Mihalcea, un viitor tom urmând să cuprindă restul de colinde și transcrierea lor muzicală. Preocupat mai mult de latura arhaică a textelor, de valoarea lor de document paleoistoric, autorul dă și câteva importante detalii cu privire la *contextul* zicerii lor, la „beneficiarul" sau „destinatarul" urării, adesea neglijat de culegerile mai vechi.

Semnale constant bune primesc din Mehedinți, unde tradiția cercetării monografice a folclorului zonal, ilustrată strălucit de regretatul Pavel Ciobanu, este continuată și astăzi. Placheta *Liliac de la Ponoare*, editată de Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți, Drobeta-Turnu Severin, 2000, îi are ca autori chiar pe Pavel Ciobanu, profesor de meserie, pe Isidor Chicet, inginer de formație, autor dramatic și poet, directorul centrului, și pe Ilie Mărțuică. Ce mi se pare interesant aici este faptul că multe melodii și texte au fost înregistrate în cadrul unui *festival de folclor* care se va fi desfășurat, înainte de 1990, sub egida „Cântării României". Fără să-și propună o astfel de abordare, autorii mehedințeni deschid o cale de explorare a relației dintre folclorul autentic, local, și folclorul performat pe scena unui festival național.

Tot de la Severin ne-a parvenit și studiul consistent despre *Elemente toponimice din Mehedinți* scris de profesorul Ion. M. Ungureanu. Colaborator permanent al publicației „Răstimp". Revistă de cultură și tradiție populară, editată de Consiliul Județean și de Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți, autorul, doctor în filologie, nu este, desigur, un amator, cum o demonstrează și studiul de față, expresie a unei pasiuni de o viață, dar și a asumării principiilor și metodelor cercetării științifice celei mai avansate.

O ultimă mențiune pentru o *reeditare*: G. Dem. Teodorescu, *Petrea Crețul Șolcan, lăutarul Brăilei*. Conferință ținută la Atheneu, Duminică 11 Martie 1884, 2 ore p. m. Centrul de Creație Brăila reproduce cu fidelitate această celebră conferință, printre cele dintâi încercări de definire a profilului unui rapsod popular la noi. Text fundamental al folcloristicii românești, ca și colecția *Poezii*

populare române (1885), în care repertoriul lăutarului Petrea Crețul Șolcan ocupă o semnificativă parte, conferința lui G. Dem. Teodorescu, prea puțin cunoscută, chiar și folcloriștilor de profesie, invită la o lectură proaspătă și, vă asigur, profitabilă.

Sigur că producția editorială a centrelor județene ale creației populare este mult mai bogată. Am consemnat aici doar câteva lucrări care mi-au fost accesibile. Mi se pare că o dezbatere pe această temă ar fi binevenită. Ce părere aveți?

(„Adevărul literar și artistic". Săptămânal de cultură și atitudine, anul X, nr. 556, 20 febr. 2001, p. 13)

„Iar noi locului ne ținem..."

Nu e nicio îndoială că procesul globalizării a început cu mult timp înainte de sfârșitul secolului al XX-lea, constituindu-se într-o direcție energic susținută, chiar impusă, de statele puternic industrializate și bogate ale lumii de azi. Deși se afirmă cu tărie că integrările de tot felul și, implicit, procesul globalizării, mondializării ar privi mai ales, dacă nu exclusiv, domeniul economicului, neavând, deci, atingere cu zona culturii, care și-ar păstra sau ar trebui să-și păstreze nealterată individualitatea, identitatea, specificul, miza integrării economice, politice, militare fiind chiar conservarea identității, realitatea este cu totul alta, vizibilă cu ochiul liber, incontestabilă. „MacDonaldizarea", „cocacolizarea", viața în automobil cu celularul la ureche, cumpărăturile la supermarket, comunicarea prin Satelit, internetul sunt aspectele concrete, la nivel material și economic ale „integrării". Să adăugăm cinematografele *drive-in*, telenovelele și *soap-operas* care au invadat posturile de televiziune comerciale, grupurile și formațiile de muzică *rap* sau *reggae*, *dance* sau *hip-hop*, difuzate pe numeroase posturi de radio, pe casete audio și video, pe CD-uri etc. Toate acestea nu pot să nu aibă un impact uniformizator asupra culturii/culturilor lumii.

Chiar cultura populară, tradițională, folclorică sau etnografică, socotită a fi marca inconfundabilă a identității unui popor și scoasă la lumină, în „eonul naționalităților", tocmai cu scopul de a impune, în spațiul polarizat al Europei secolului al XIX-lea, tinerele națiuni din sud-estul, dar și din centrul și nord-vestul continentului, a fost supusă, în timp, unei acțiuni dacă nu de uniformizare, în orice caz de ștergere a diferențelor. Este adevărat că folclorul, cultura populară în ansamblul său, au găsit în sine forța de a rezista „influențelor" sau chiar agresiunii culturii oficiale sau culturii de consum la care a fost și este supusă de decenii bune.

În sprijinul acestei afirmații vine teancul de *monografii locale* care s-a adunat pe biroul meu, cărți realizate de oameni ai locului, în ultima vreme, poate ca un răspuns, deși neexplicit formulat, la amenințările globalizării despre care vorbim. Câteva dintre aceste monografii vin din nordul Moldovei și mi-au fost puse la dispoziție de distinsul meu coleg profesorul Constantin Dominte, eminent lingvist, orginar el însuși din acel spațiu spiritual românesc. Autorii studiilor monografice sau culegerilor de folclor consemnate mai jos sunt cercetători, etnografi și muzeografi de profesie, folcloriști cu vechi state de serviciu în acest domeniu, profesori iubitori de folclor și de locurile natale. Astfel, Dumitru Rusan și Marcel Zahaniciuc scriu despre *Zona etnografică Câmpulung Moldovenesc* (1996), Filon Lucău-Dănilă și Dumitru Rusan despre *Fundu Moldovei. O așezare din ocolul Câmpulungului bucovinean* (2000), prof. Avramia Dolinski și Gheorghe Dolinski despre *Arbore. Străveche vatră de etnografie și folclor* (2001); prof. Grațian Jucan semnează culegerea *De sub Muntele Rarău. Folclor din ținutul Câmpulungului Moldovenesc* (2000), iar prof. Gheorghe Țigău publică *La pârâul dorului. Literatură populară de pe valea Bistriței și din împrejurimi* (2000). Din Mehedinți am în față lucrarea lui Cornel Boteanu, *Izverna, o vatră străveche din plaiul Cloșani* (f.a.), iar din Argeș, cartea semnată de Constantin G. Dinu, Niculina N. Dinu și Elena C. Stănescu, *Boțești. Pagini din istoria unei vechi așezări de moșneni* (2000).

Fiecare dintre monografiile zonale sau locale amintite se caracterizează printr-o atentă documentare, accentul fiind pus în egală măsură atât pe relevarea trecutului îndepărtat al unității studiate, cât și pe prezentul acesteia, pe evocarea personalităților istorice ale căror destine s-au intersectat cu acelea ale localnicilor și pe relevarea acelor fii ai locurilor care fac faima regiunii. Listele cu

directorii, învățătorii și profesorii care au slujit școlile din Fundu Moldovei și din Arbore, cu primarii, adjuncții de primar, notarii (începând cu 1894), preoții (începând cu 1782), directorii de cămin cultural din Boțești - Argeș, succintele profiluri ale unor artiști și artizani locali vorbesc convingător despre bogata viață spirituală a fiecăruia dintre spațiile investigate, confirmând zicala românească „Omul sfințește locul". După cum secțiunile destinate prezentării ocupațiilor, meșteșugurilor, portului, arhitecturii, obiceiurilor locale, mostrele de folclor literar, muzical, coregrafic din monografiile în chestiune, ca și amplele culegeri de literatură populară semnate de Grațian Jucan și de Gheorghe Țigău dau măsura unei culturi populare sătești vie și viguroasă încă, în ciuda vicisitudinilor de tot felul la care a fost expusă.

Pentru că s-ar putea spune că, pe o anumită porțiune a istoriei lor multiseculare, ținuturile Țării de Sus sau ale Moldovei de Nord, ale Bucovinei, încorporate în Imperiul Austriac multinațional, s-au confruntat cu tendințele de globalizare ale timpului respectiv, după cum în deceniile de după Al Doilea Război Mondial au suportat constrângerile culturii oficiale impuse de regimurile totalitare comuniste.

În ambele împrejurări, programatic sau nu, se urmărea *ștergerea diferențelor*. Ceea ce nu s-a întâmplat, totuși, grație, pe de o parte, trăiniciei și consistenței de sistem a culturii populare tradiționale românești, și, pe de altă parte, mulțumită generațiilor de intelectuali locali care și-au pus energiile și cunoștințele lor în slujba comunităților sătești din care proveneau sau care i-au adoptat ca adevărați fii ai satului.

Deși monografia *Fundu Moldovei. O așezare din ocolul Câmpulungului bucovinean* se deschide cu articolul *Principiile culturii poporului* semnat de Dimitrie Gusti și apărut în publicația „Cultura poporului". Revista asociației învățătorilor din județul Cetatea Albă, nr. 3-4, 1934, nu direcției Școlii Sociologice de la București aș ralia cercetările la care ne referim (de fapt, chiar cartea lui Filon Lucău-Dănilă și Dumitru Rusan se referă doar tangențial la ancheta efectuată acolo de monografiști, în 1928, și valorifică doar parțial rezultatele obținute de aceștia sau de cei care i-au continuat - mă gândesc la Ovidiu Bârlea care a publicat un adevărat corpus de basme populare culese de la un povestitor de excepție din Fundu Moldovei, Gheorghe Zlotar), ci unei mișcări mai vechi, cu începuturile mai devreme, cunoscută în istoria disciplinei drept „direcția

învăţătorilor-folclorişti". Învăţători, preoţi, intelectuali de la ţară s-au aplecat cu căldură şi înţelegere asupra folclorului localităţilor în care trăiau şi au dat la iveală masive colecţii de folclor sau monografii locale extrem de preţioase. Efortul lor era unul antiglobalizant *avant la lettre*, căci temerea lor privea tocmai efectele pe care civilizaţia modernă (oraşul, drumul de fier, maşinismul) ar fi putut să le aibă asupra culturii populare, asupra tradiţiilor şi datinilor moştenite de la străbuni. Strângând cu osârdie pentru a scăpa de la pierzare patrimoniul cultural local, ei au făcut un serviciu enorm comunităţilor pe care le reprezentau şi folcloristicii (etnografiei, etnologiei) în ansamblu, prin crearea unui tezaur arhivistic, documentar, de mare valoare, deschis cercetărilor prezente şi viitoare.

Datoria faţă de locurile natale sau de adopţie, cultul străvechimii (să notăm că „vechi", „străvechi" apar în subtitlurile monografiilor despre Arbore, Izverna şi Boţeşti) sunt mobilurile care i-au îndrumat pe autori spre realizarea acestor admirabile monografii şi culegeri: „Lucrarea de faţă, prima încercare de monografie a Izvernei - scria preotul Haralambie Tudor într-un *Cuvânt înainte* la proiectata sa cercetare, inclusă în cartea publicată de Cornel Boteanu -, reprezintă omagiul locurilor unde m-am născut şi am trăit, un prinos de adâncă recunoştinţă adus moşilor şi strămoşilor care au trăit şi au muncit cu îndârjită dragoste pentru glia strămoşească, pentru o viaţă liberă pur românească. Scrisă în spiritul adevărului, lucrarea prezintă fidel viaţa unui ţinut subcarpatic ce-şi duce firul istoric până în timpul dacilor, ca un documentar viu, sub toate aspectele conservat de un tradiţionalism specific ţinutului". „Moşi", „strămoşi", „glia strămoşească", „viaţă liberă pur românească", „timpul dacilor", „conservat", „tradiţionalism specific ţinutului" s-ar putea *să nu dea bine,* să nu sune cum trebuie pentru avocaţii integrării, europenizării, mondializării şi să sune discordant în raport cu discursul postmodern actual.

Pornite din iniţiative locale sau strict personale, asemenea lucrări sunt, totuşi, purtătoarele unui mesaj destul de clar: oricât de agresiv ar fi tăvălugul globalizării, mondializării, ştergerii diferenţelor, micile comunităţi locale par să aibă forţa de a-şi conserva identitatea, desigur nu chiar cu certitudinea codrului eminescian care îşi clama eternitatea („Iar noi locului ne ţinem/Cum am fost aşa rămânem") în raport cu efemeritatea omului „schimbător, pe pământ rătăcitor", dar cel puţin pe durata previzibilă a timpului în care trăim.

(„Adevărul literar şi artistic", nr. 592, 6 noiembrie 2001, p. 11)

Zmei şi celulare la Boişoara

În Boişoara - Vâlcea am păşit pentru prima oară în 1968 când, în fruntea unei echipe alcătuite din studenţi şi cadre didactice de la, pe atunci, Facultatea de Limba şi Literatura Română a Universităţii din Bucureşti şi din cercetători de la Institutul de Etnografie şi Folclor, Profesorul Mihai Pop relua, după câteva decenii, anchetele de teren, urmând modelul aplicat cu mult succes în perioada interbelică de echipele studenţeşti din cadrul Şcolii Sociologice de la Bucureşti întemeiată şi condusă magistral de D. Gusti. Sigur, condiţiile erau acum cu totul altele; satul românesc începuse să-şi schimbe înfăţişarea, sub presiunea timpului împins spre un înainte nebulos de tăvălugul istoriei pus în mişcare de mecanismele „puterii populare”, perfecţionate, rafinate de gândirea „creatoare” a „marelui strateg” a cărui stea începuse să se înalţe.

Suntem în iulie 1968; peste exact o lună, trupele Tratatului de la Varşovia (mai puţin România) aveau să invadeze Cehoslovacia, dar în Ţara Loviştei nimeni nu-şi putea trimite gândul dincolo de munţii şi gruiurile care o închid ca pe o cetate. Pe atunci „lampa lui Ilici” nu ajunsese încă în casele boişorenilor, de radiouri sau televizoare nici vorbă, la primărie exista un telefon cu manivelă, iar drumurile, de-a lungul văilor, erau străbătute, la pas, de carele cu boi, coborând fânul de la polog.

Poate că tocmai această relativă izolare, care dă spaţiului respectiv o notă de marcată individualitate, l-a determinat pe Profesor să aleagă, ca un nou început al cercetărilor complexe de folclor, Ţara Loviştei, mai exact satele Boişoara şi Găujani, considerate de Ion Conea, monograful zonei, „inima însăşi a Loviştei”. Investigaţiile s-au extins şi în cel de-al treilea sat al comunei, Bumbuieşti, trecând şi spre Titeşti, unde are loc, anual, un mare târg de Sfântul Ilie, mutat acolo, de pe munte, de la „Faţa Sântilie”, ne încredinţează legenda, în urma răpirii, de către zmei, a unei fete lângă care se prinseseră în joc, luând înfăţişarea de feciori.

Cercetarea din 1968 a fost un succes şi a fost urmată de altele, în cadrele abia înfiripate ale Societăţii Studenţeşti de Etnografie şi

Folclor, „sponsorizată”, dacă putem să folosim acest termen la modă azi, de UASCR - organizaţia studenţilor afiliată Uniunii Tineretului Comunist. Pe plan local, întreaga acţiune fusese susţinută de proaspeţii absolvenţi ai Facultăţii, repartizaţi la Râmnicu Vâlcea, Gheorghe Deaconu şi Ioan St. Lazăr, ataşaţi sincer de folclor şi de profesorul lor. Taberele studenţeşti de folclor erau rezultatul folosirii inteligente a unei comenzi ideologice care cerea atunci îmbinarea învăţământului cu cercetarea şi producţia. Şi beneficiul a fost, întradevăr, triplu: arhiva I.E.F. s-a îmbogăţit cu un material cules în chip profesional, studenţii au învăţat de la cercetători experimentaţi (M. Pop, C. Eretescu, Cornelia Tăutu, Iosif Herţea, Marin Buga) tehnica investigaţiei de teren, aplicând în practică, îndrumările teoretice din abia apărutele lucrări de profil ale lui Mihai Pop (1967) şi Ovidiu Bârlea (1968), Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Vâlcea a deschis un culoar către cercetarea ştiinţifică, utilizată ca suport pentru activitatea de valorificare scenică şi propagandistică a culturii populare. Volumul *Folclor din Ţara Loviştei (Boişoara)* apărut la Râmnicu Vâlcea în 1970 sub îngrijirea devotată a lui Gh. Deaconu şi Constantin Eretescu era şi a rămas dovada palpabilă, documentul viu al experienţei din 1968.

Am revenit în Boişoara după peste 30 de ani, în iulie 2001, cu un grup de studenţi de la Etnologie şi Folclor, secţie nou creată, în urmă cu patru ani, urmând, deci, să dea prima promoţie la sfârşitul anului universitar 2002/2003, apoi în decembrie, acelaşi an, interesaţi fiind de fenomenul colindatului la începutul mileniului III, şi în august 2002, în preajma Sărbătorii Sfintei Mării, considerată de etnologi un prag în trecerea timpului, anunţând apropierea toamnei.

De fapt, cele trei „descinderi” în Boişoara, realizate în cadrul unor contracte de cercetare C.N.C.S.I.S ale Catedrei de Etnologie şi Folclor de la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti, au avut în primul rând o finalitate didactică, urmărind să-i familiarizeze pe viitorii specialişti în etnologie şi folclor cu tehnicile muncii de teren, să aplice în practică ceea ce au învăţat teoretic la cursurile de profil, să-şi dezvolte abilităţile de comunicare cu oamenii locului, să cunoască pe viu, la faţa locului, procesele şi mutaţiile care au loc la nivelul culturii populare, tradiţionale, săteşti la acest început de veac şi de mileniu. Aceasta cu atât mai mult cu cât cei mai mulţi dintre studenţii noştri provin din mediul urban, majoritatea din Capitală, încât iniţierea a început de la întâii paşi pe uliţele satului cu

stabilirea diferenţelor dintre raţe şi gâşte şi cu temperarea extazului la vederea celui dintâi curcan *adevărat*, cu pene înfoiate, ciucure şi mărgele roşii la gât, altul decât cel gătit de mama în cuptorul aragazului pentru masa festivă de Revelion.

Cercetarea din 1968 găsea folclorul din Boişoara într-o formă destul de bună, dovadă antologia de texte poetice şi muzicale publicate în volumul din 1970, ilustrative pentru obiectivul propus: „Pe această linie a continuităţii - scria Mihai Pop în *Cuvânt înainte* - cercetarea noastră s-a îndreptat deci în Ţara Loviştei spre acele straturi ale folclorului care, transmise de veacuri, deţin şi astăzi mărturiile literaturii medievale româneşti şi, ca reflectare literară, date importante despre nivelul de civilizaţie la care într-un anumit moment al Evului Mediu a ajuns aici societatea românească". Folclorul era chemat să susţină ideea de continuitate a românilor pe aceste plaiuri, de permanenţă în vatra strămoşească, nu doar din perioada medievală, dar chiar de pe vremea dacilor şi a romanilor care, pe drept cuvânt, au lăsat urme în aceste locuri. Sunt puţini boişoreni, din orice generaţie ar fi şi cu orice nivel de cultură, care să nu-ţi vorbească despre „comoara lui Decebal", la dezgroparea căreia au săpat, fără succes, Niţu P. Ion zis „Tarzan" şi fiul, Niţu I. Ion, prin anii '60, care susţine că tatăl său avea chiar o hârtie semnată de Ceauşescu în care i se spunea „Te duci şi sapi!".

Fondului local de legende sau de povestiri îi aparţin şi naraţiunile, mai mult sau mai puţin şlefuite, despre fata lui Simion Duroi care a intrat la comoară, şi-a umplut poala cu bani de aur, dar, la ieşire, „Cân' s-a tras a călcat cu picioru' pă o «clapă». Şi atunci a scăpat mâna după şorţ ş-au căzut banii toţi în pragu' uşii. Ş-a ieşit de acolo mută...". Motivul are o circulaţie universală, dar el a fost autohtonizat, localizat, fiecare interlocutor putând arăta cu precizie „jgheabul", stânca unde se află comoara şi numi aproape aceleaşi personaje care au trăit experienţa traumatizantă a pătrunderii într-un spaţiu interzis.

O altă reprezentare mitologică frecvent întâlnită în folclorul din Boişoara este *zmeul*, fondului local de tradiţii aparţinându-i un *Cântec de alungat zmeii*, cunoscut în numai două variante, culese de la aceeaşi informatoare, Maria Timiş, din Boişoara, în 1965 şi 1968, şi numeroase povestiri superstiţioase despre *zmeul-zburător*, care bântuie, sub înfăţişarea unui flăcău chipeş, femeile văduve sau fetele singure. Reprezentarea era atât de puternic păstrată în

mentalul colectiv încât doctorul Andrei Pandrea, care a contribuit, prin cartea sa *Medic la Boişoara,* la creşterea prestigiului localităţii, şi-a intitulat o culegere de eseuri şi amintiri *La vânătoare de zmei.*

Ioana Iosif, cu care am stat de vorbă în 1992, într-o scurtă anchetă de numai o zi, şi apoi, cu studenţii, în vara anului 2001, era convinsă de existenţa acestuia, îl văzuse, zice că arăta „ca o bârnă lungă, ca un brad de foc, la un cap cu o căpăţână ca o găleată, numai scântei, foc, a trecut drept peste casă şi s-a băgat sub pod în vale", „a intrat într-o salcie", şi indică exact direcţia în care năluca se îndreptase. Conversaţia mea, din 1992, cu Ioana Iosif s-a întrerupt brusc, la ora 18, când, adresându-se unei nepoate, a spus: „- Mariano, filmu'! Hai, fă, c-a-nceput *Dallas*-u'". După nouă ani, în 2001, discursul ei se raţionalizase radical, fiind dispusă să relateze mai degrabă poveşti din viaţă, realiste, încercările mele de a o readuce la repertoriul înregistrat (notat) înainte rămânând fără rezultat.

Deşi din punct de vedere geografic satul nu şi-a schimbat foarte mult configuraţia (aceleaşi uliţe urmând firul apei sau vechi drumuri urcând spre plai), deşi, întrebaţi fiind, oamenii spun că practică aceleaşi ocupaţii ca şi moşii şi strămoşii lor, îmbinând ciobănia cu agricultura, deşi nunţile, înmormântările, târgurile se desfăşoară după aceleaşi legi din vremurile de demult, schimbarea se simte în tot locul. Case noi, mari, contrastând violent cu altele vechi, rămase în paragină; curent electric şi toate avantajele lui - iluminat, radiouri, televizoare, casetofoane; baruri deschise fie pe locul vechiului „magazin mixt", fie în clădiri noi care ar putea intra oricând în zona turismului rural; şi, mai ales, *celulare.* Cum telefonia fixă abia acum urmează a fi instalată la Boişoara, mulţi dintre localnici sunt dotaţi cu telefoane mobile. La ce bun? ne-am putea întreba. Simplu, pentru a comunica lejer cu cei plecaţi, fie în ţară, cu oile pe munţi sau în alte zone geografice, fie - mai ales - cu cei plecaţi în străinătate. Căci dacă în anii '70-'80 ai secolului trecut satele Ţării Loviştei procurau forţa de muncă pentru şantierele de pe Olt sau pentru fabricile din Sibiu, Mârşa, Tâlmaciu, acum bătrâna vatră de istorie şi cultură exportă masiv lucrători în toată Europa, dar mai ales în Spania. La Găujani, ni se spune, există aproape la fiecare casă un plecat, şi dacă dintr-o gospodărie n-a plecat încă nimeni *afară*, atunci la următoarea sunt doi sau trei duşi să muncească în Vest. Primarul comunei, Petre V. Popescu, de la care am primit în tot acest timp un sprijin consistent, îmi spunea, mai în

glumă, mai în serios, că există în Spania o așezare locuită în majoritate de boișoreni care, în conformitate cu normele europene, ar putea să voteze, ca primar, la viitoarele alegeri, pe unul dintre ei.

Ce se va întâmpla cu folclorul zonei în următoarele decenii, cum se va contura identitatea locală atunci când cei plecați se vor întoarce, ce vor fi copiii lor, născuți dintr-o mamă româncă și un tată catalan, rămâne să constate tinerii etnologi pregătiți de noi în „laboratorul de la Boișoara".

(„Adevărul literar și artistic", anul XI, nr. 633, 10 septembrie 2002, p. 12)

Laboratorul Boişoara

Revenirea la Boișoara, în iulie 2001, cu un grup de studenți de la specializarea Etnologie și Folclor și de la Cercul de Folclor ale Facultății de Litere, Universitatea din București, are, în adâncurile ei, și o motivație sentimentală, aruncând un arc peste timp, către începuturile cercetărilor studențești de folclor, aș zice sistematice, din perioada postbelică, al căror an-bornă este 1968, când, mișcătoare coincidență, Profesorul Mihai Pop avea exact vârsta de acum a celui care semnează această prefață.

Deplasări în teren se mai făcuseră, în anii de după revenirea la catedră și numirea sa ca director adjunct al nou-înființatului Institut de Etnografie și Folclor, dar ele erau sporadice și aveau un caracter mai degrabă aleatoriu. În iulie 1968, Profesorul Mihai Pop relua, după câteva decenii, cercetările concrete de teren, urmând modelul aplicat cu mult succes în perioada interbelică de echipele studențești din cadrul Școlii Sociologice de la București întemeiată și condusă magistral de D. Gusti, campanii la care el însuși participase în mai multe rânduri. Echipa deplasată la Boișoara în '68 cuprindea studenți și cadre didactice de la, pe atunci, Facultatea de Limba și Literatura Română a Universității din București, cercetători de la Institutul de Etnografie și Folclor și tineri folcloriști din partea

locului, între care cei doi emuli şi fideli ai Profesorului, proaspeţii absolvenţi de facultate Gheorghe Deaconu şi Ioan St. Lazăr. Principiul „îmbinării învăţământului cu cercetarea şi producţia", care începuse să prindă contur în „gândirea creatoare" a „conducătorului iubit", a fost folosit de câţiva tineri activişti entuziaşti, între care trebuie amintit universitarul Eugen Marinescu, în stimularea cercetărilor studenţeşti de teren, care vor continua, timp de două decenii, sub egida Societăţii Studenţeşti de Etnografie şi Folclor, întemeiată pe la începutul anilor '70. Beneficiul acestor cercetări a fost, într-adevăr, triplu: arhiva I.E.F. s-a îmbogăţit cu un material cules în chip profesional, cu mijloace tehnice din ce în ce mai perfecţionate (toată lumea îşi aduce aminte de Uher-ul manevrat cu dibăcie de nea Nae Mănescu, tehnicianul Institutului şi de aparatul de filmat cu care Mati a tras câteva cadre memorabile la târgul de la Titeşti; studenţii au învăţat de la cercetători experimentaţi (M. Pop, C. Eretescu, Cornelia Tăutu, Iosif Herţea, Marin Buga) tehnica investigaţiei de teren, aplicând în practică îndrumările teoretice din abia apărutul *Îndreptar pentru culegerea folclorului* (Comitetul de Stat pentru Cultură şi Artă. Casa Centrală a Creaţiei Populare, 1967) de Mihai Pop; Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Vâlcea a deschis un culoar către cercetarea ştiinţifică, utilizată ca suport pentru activitatea de valorificare scenică şi propagandistică a culturii populare.

Sigur, condiţiile erau acum (în 1968) cu totul altele decât în timpul campaniilor monografiştilor; satul românesc începuse să-şi schimbe înfăţişarea, sub presiunea timpului împins spre un înainte nebulos de tăvălugul istoriei pus în mişcare de mecanismele „puterii populare", perfecţionate, rafinate de „marele fiu" a cărui stea începuse să se înalţe, pregătind mersul impetuos înainte al României „pe calea construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate". Unde s-a ajuns, mergând pe acest drum, istoria contemporană ne-o spune elocvent. Noi suntem, însă, în iulie 1968; peste exact o lună, trupele Tratatului de la Varşovia (mai puţin România) aveau să invadeze Cehoslovacia, dar în Ţara Loviştei nimeni nu-şi putea trimite gândul dincolo de munţii şi gruiurile care o închid ca pe o cetate. Pe atunci „lampa lui Ilici" nu ajunsese încă în casele boişorenilor, de radiouri sau televizoare nici vorbă, la primărie exista un telefon cu manivelă, iar drumurile, de-a lungul văilor, erau străbătute, la pas, de carele cu boi, coborând fânul de la polog.

Poate că tocmai această relativă izolare, care dă spațiului respectiv o notă de marcată individualitate, l-a determinat pe Profesor să aleagă, ca un nou început al cercetărilor complexe de folclor, Țara Loviștei, mai exact satele Boișoara și Găujani, considerate de Ion Conea, monograful zonei, „inima însăși a Loviștei". Investigațiile s-au extins și în cel de-al treilea sat al comunei, Bumbuiești, trecând și spre Titești, unde are loc, anual, un mare târg de Sfântul Ilie, mutat acolo, de pe munte, de la „Fața Sântilie", ne încredințează legenda, în urma răpirii unei fete, de către zmeii care se prinseseră în joc lângă ea, luând înfățișarea de feciori.

Cercetarea din 1968 găsea folclorul din Boișoara într-o formă destul de bună, dovadă antologia de texte poetice și muzicale publicate în volumul *Folclor din Țara Loviștei (Boișoara)* apărut la Râmnicu Vâlcea în 1970 sub îngrijirea devotată a lui Gh. Deaconu și Constantin Eretescu. Cartea aceasta era, la vremea respectivă, și a rămas până azi dovada palpabilă, documentul viu al experienței din 1968, textele antologate fiind ilustrative pentru obiectivul cercetării: susținerea, cu argumentele folclorului, a ideii de continuitate, de permanență a românității în spațiul său de existență. „Pe această linie a continuității - scria Mihai Pop în *Cuvânt înainte* - cercetarea noastră s-a îndreptat deci în Țara Loviștei spre acele straturi ale folclorului care, transmise de veacuri, dețin și astăzi mărturiile literaturii medievale românești și, ca reflectare literară, date importante despre nivelul de civilizație la care într-un anumit moment al Evului Mediu a ajuns aici societatea românească". Folclorul era chemat să susțină ideea de continuitate a românilor pe aceste plaiuri, de permanență în vatra strămoșească, nu doar din perioada medievală, dar chiar de pe vremea dacilor și a romanilor care, pe drept cuvânt, au lăsat urme în aceste locuri. Aceasta este și teza studiului de deschidere a volumului din 1970, *Folclor și istorie la Boișoara*, semnat de folcloristul și editorul Constantin Mohanu. Și astăzi, sunt puțini boișoreni, din orice generație ar fi și cu orice nivel de cultură, care să nu-ți vorbească despre „comoara lui Decebal", la dezgroparea căreia au săpat, prin anii '60, fără succes, Nițu P. Ion zis „Tarzan" și fiul, Nițu I. Ion, acesta din urmă susținând că tatăl său avea chiar o hârtie semnată de Ceaușescu însuși în care i se spunea „Te duci și sapi!". Antichitatea îndepărtată și trecutul apropiat se suprapun fără nicio opreliște în mentalul popular.

Fondului local de legende sau de povestiri îi aparţin şi naraţiunile, mai mult sau mai puţin şlefuite, despre fata lui Simion Duroi care a intrat la comoară, şi-a umplut poala cu bani de aur, dar, la ieşire, „Cân' s-a tras a călcat cu piciorul' pă o clapă. Şi atunci a scăpat mâna după şorţ ş-au căzut banii toţi în pragu' uşii. Ş-a ieşit de acolo mută...". Motivul are o circulaţie universală, dar el a fost autohtonizat, localizat, fiecare interlocutor putând arăta cu precizie „jgheabul", stânca unde se află comoara şi numi aproape aceleaşi personaje care au trăit experienţa traumatizantă a pătrunderii într-un spaţiu interzis.

O altă reprezentare mitologică frecvent întâlnită în folclorul din Boişoara este *zmeul*, fondului local de tradiţii aparţinându-i un *Cântec de alungat zmeii*, cunoscut în numai două varainte, culese de la aceeaşi informatoare, Maria Timiş, din Boişoara, una, de către C. Mohanu, în 1965 (dar publicată abia în 1975), alta, de către M. Pop şi C. Tăutu, în 1968, (publicată în 1970), cântec care face obiectul unui amplu studiu semnat de Adrian Fochi, *Mitologicale*, în „Revista de Etnografie şi Folclor", tomul 23, nr. 1, 1978 (Vezi şi Nicolae Constantinescu, *The Song of the Girl Abducted by Dragons: A Theme Crossing Folk-Literature Genres*, Comunicare la a 32-a Conferinţă Internaţională a Comisiei de Balade (KfV) a S.I.E.F., Leuven, Belgia, iulie 2002, mss.[1]). Alături de acest cântec foarte special, există, în folclorul local, şi numeroase povestiri superstiţioase despre *zmeul-zburător*, care bântuie, sub înfăţişarea unui flăcău chipeş, femeile văduve sau fetele singure. Reprezentarea era atât de puternic păstrată în mentalul colectiv încât doctorul Andrei Pandrea, care a contribuit, prin cartea sa *Medic la Boişoara,* la creşterea prestigiului localităţii, şi-a intitulat o culegere de eseuri şi amintiri *Cu puşca după zmei*. La fel de puternice erau şi credinţele despre iele, „cele sfinte", „ăle sfinte", credinţe pe baza cărora s-au produs numeroase naraţiuni care se situează la graniţa dintre legendă şi povestirea despre întâmplări trăite. Studiul lui Mihai Pop, *Unele consideraţii în legătură cu legendele*, din volumul *Folclor din Ţara Loviştei* (1970) are, în perspectiva timpului, o dublă semnificaţie. Întâi, cu dibăcia sa unanim recunoscută, Profesorul Mihai Pop adaugă sensului declarat al cercetării - adunarea dovezilor folclorice întru susţinerea ideii altminteri generoase, dar care

---

[1] Comunicarea a fost publicată sub titlul „*The Girl Abducted by Dragons": The Treatement of a Cross-Generic Theme in Romanian Song*, în vol. *Ballad and Diversity: Perspectives on Gender, Ethos, Power and Play.* Edited by Isabelle Peere&Stefaan Top. Editorial assistant Sigrid Rieuwerts, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2004, p. 83-91.

tindea să capete aparenţa unui slogan politic, privind „vechimea, unitatea şi continuitatea poporului român în spaţiul carpato-danubiano-pontic" - o orientare nouă, anticipând studiile de naratologie şi de mentalităţi care se vor impune ceva mai târziu la noi. Practic, încercările de definire a povestirii contemporane sau despre întâmplări trăite datorate lui Silviu Angelescu (participant şi el la cercetarea de la Boişoara din 1968), *Poetica legendei*, în *Legende populare româneşti,* Ediţie îngrijită de Octav Păun şi Silviu Angelescu, Editura Albatros, 1983, sau lui Nicolae Constantinescu, *Fişe pentru un dicţionar de folclor* (V): *Povestirea*, în „Revista de Etnografie şi Folclor", tomul 31, nr. 1, 1986, nu sunt străine de consideraţiile Profesorului: „Cercetarea legendelor din Boişoara ne-a arătat însă că dacă înfăţişarea reprezentărilor mitologice s-a schimbat în timp, schimbarea n-a fost numai o urmare directă a schimbării de mentalitate, a trecerii fireşti din sacral în profan, de secularizare a conceptelor, ci şi o necesitate a modurilor de expresie. Întâlnite în simple relatări de cunoştinţe sau de credinţe, în legende, în baladă şi în snoavă, reprezentările trebuie considerate la acest nivel al investigării doar ca elemente ale strategiei de argumentare a fiecărei categorii, semne a căror valoare semantică, semnificaţie, este dată de structura categoriei în care apar".

Am revenit în Boişoara, pentru scurt timp, în 1992, în cadrul unei acţiuni a Universităţii de Cultură Populară organizată de Oficiul Judeţean de Conservare şi Valorificare a Creaţiei Populare Vâlcea, din iniţiativa dr. Gheorghe Deaconu; apoi după aproape încă un deceniu, în iulie 2001, în fruntea unui grup de studenţi de la Etnologie şi Folclor, secţie nou-creată, în urmă cu patru ani, urmând, deci, să dea prima promoţie la sfârşitul anului universitar 2002/2003, marcând începutul unui „experiment" didactic şi ştiinţific; din nou, în decembrie, acelaşi an, un grup condus de lector univ. dr. Narcisa Ştiucă şi asist. univ. drd. Ioana Fruntelată şi-a centrat interesul pe fenomenul colindatului la începutul mileniului III; şi, încă o dată, în august 2002, în preajma Sărbătorii Sfintei Mării, considerată de etnologi un prag în trecerea timpului, anunţând apropierea toamnei, într-o încercare de adâncire a observaţiei, în limitele aceluiaşi „experiment".

De fapt, ultimele trei „descinderi" în Boişoara, realizate în cadrul unor contracte de cercetare C.N.C.S.I.S ale Catedrei de Etnologie şi Folclor de la Facultatea de Litere a Universităţii din

Bucureşti, cu suportul „logistic”, extrem de preţios, al factorilor locali, Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Vâlcea (dr. Gheorghe Deaconu, Elena Stoica) şi Primăria Boişoara (înv. Petre V. Popescu), la care trebuie să adăugăm, pentru cercetarea din decembrie 2001, sprijinul binevoitor al postului de radio „Vocea Speranţei” (drd. Daniel Thomas şi conf. dr. Petre Anghel), au avut în primul rând o finalitate didactică, urmărind să-i familiarizeze pe viitorii specialişti în etnologie şi folclor cu tehnicile muncii de teren, să aplice în practică ceea ce au învăţat teoretic la cursurile de profil, să-şi dezvolte abilităţile de comunicare cu oamenii locului, să cunoască pe viu, la faţa locului, procesele şi mutaţiile care au loc la nivelul culturii populare, tradiţionale, săteşti la acest început de veac şi de mileniu. Aceasta cu atât mai mult cu cât cei mai mulţi dintre studenţii noştri provin din mediul urban, majoritatea din Capitală, încât iniţierea a început de la întâii paşi pe uliţele satului cu stabilirea diferenţelor dintre raţe şi gâşte şi cu temperarea extazului la vederea celui dintâi curcan *adevărat*, cu pene înfoiate, ciucure şi mărgele roşii la gât, altul decât cel gătit de mama în cuptorul aragazului pentru masa festivă de Revelion.

Având drept martor volumul din 1970 şi alte cercetări de teren realizate în zonă de alţi cercetători (C. Mohanu, Ion Piloiu, Iosif Herţea, Costea Marinoiu, Cornel Bălosu etc.), studenţii noştri au dobândit o experienţă de mare utilitate în procesul formării lor ca etnologi.

În cadrul „laboratorului Boişoara”, un experiment pregătit cu atenţie l-a reprezentat urmărirea, pe viu, a fenomenului colindatului, Crăciun 2001, ştiut fiind că obiceiul, cunoscut în toată ţara, are aici anumite particularităţi, care îl fac a fi socotit o marcă definitorie a identităţii locale. Observaţiile directe de teren, coroborate cu atenta lectură a unei bogate bibliografii (inclusiv observaţiile lui Ioan St. Lazăr din volumul din 1970) s-au concretizat în câteva comunicări de bună ţinută ştiinţifică, prezentate şi comentate în cadrul Colocviului cu tema „Ţara Loviştei - zonă etnofolclorică de interes naţional” din cadrul manifestării „Pridvor vâlcean” - Zilele Culturii Populare Vâlcene de la Muzeul Satului, Bucureşti, 25-26 mai 2002, adunate în volumul de faţă.

Se întâlnesc aici studiile unor cercetători formaţi, ei înşişi formatori ai tinerei generaţii de folclorişti şi etnologi, cele două cadre didactice cu o bună experienţă la catedră care i-au însoţit şi îndrumat pe studenţi în ancheta cu privire la colindat din decembrie

2001, *lector univ. dr. Narcisa Știucă* și *asist. univ. drd. Ioana Fruntelată*, cu întâile contribuții științifice ale unor debutanți, studenți în anul III (*Cătălina Tesăr*), respectiv II (*Ioana Radian* și *Marian Bolea*, *Laura Simulescu* și *Mădălina Turturică*, *Alina Gheuca* și *Cătălina Cojocaru*) la specialitatea Etnologie și Folclor de la Facultatea de Litere, București. O poziție intermediară ocupă *Ioana Lixandru*, licențiată în filologie și deținătoarea unui Master în Etnologie și Folclor, a cărei comunicare a fost baza de pornire a dizertației de masterat, apreciată de comisia de examinare cu nota maximă, și care s-ar putea dezvolta într-un studiu complex de sine stătător.

O altă temă urmărită în timpul celor două anchete din vara anilor 2001 și 2002 a fost aceea legată de legendele locale, la care am adăugat o alta, imposibil de imaginat în cadrul primei deplasări la Boișoara - istorii orale, povestiri personale despre istoria apropiată, războiul, colectivizarea, rezistența anticomunistă, represiuni, procese, închisoare.

Sigur, nu a fost evitată nici latura povestirilor cu substrat mitologic, întâlnirile sau măcar relatările despre contacte cu zmeul-zburător făcând parte din fondul activ al multor boișoreni. Ioana Iosif, cu care am stat de vorbă în 1992, într-o scurtă anchetă de numai o zi, și apoi, cu studenții, în vara anului 2001, era convinsă de existența acestuia, îl văzuse, zice că arăta „ca o bârnă lungă, ca un brad de foc, la un cap cu o căpățână ca o găleată, numai scântei, foc, a trecut drept peste casă și s-a băgat sub pod în vale", „a intrat într-o salcie", și indică exact direcția în care năluca se îndreptase. Conversația mea, din 1992, cu Ioana Iosif s-a întrerupt brusc, la ora 18, când, adresându-se unei nepoate, a spus: „- Mariano, filmu'! Hai, fă, c-a-nceput *Dallas*-u'". După nouă ani, în 2001, discursul ei se raționalizase radical, fiind dispusă să relateze mai degrabă povești din viață, realiste, încercările mele de a o readuce la repertoriul înregistrat (notat) înainte rămânând fără rezultat. Reprezentarea este, însă, extraordinar de vie în conștiința altor purtători de folclor, din categorii sociale și de vârstă ocolite, în virtutea unor prejudecăți, de cercetători. Este cazul Mihaelei Mihai, de etnie rromă, de 26 de ani în 2001, absolventă de liceu, casnică, mamă a doi copii, nepoata Elisabetei Constantin, de 63 de ani în 2001, decedată pe 8 februarie 2002, cunoscută în sat ca descântătoare, și al lui Ion Stoica, tot rrom, 22 de ani în 2002, 10 clase, de meserie tâmplar, la data convorbirii șomer, deținători ai unui repertoriu remarcabil de povestiri sau

legende superstițioase, legende locale, povestiri personale despre iele („liene bune și liene rele", zice Ion Stoica), zmei, strigoi, priculici.

Povestirile despre zmei fac obiectul comunicării studentei *Ioana Cremenescu*, anul III, Etnologie și Folclor, iar *Lorena Anton*, Litere III, analizează câteva povestiri de război, culese cu ocazia primei cercetări, în iulie 2001.

Sigur, comunicările selectate pentru acest volum valorifică numai o mică parte din materialul cules și notat în cele trei anchete de teren din ultimii doi ani. Finalitatea lor, a anchetelor, este, repet, una de ordin didactic, formativ. Ceea ce nu exclude posibilitatea continuării cercetării în vederea constituirii unei bănci de date, a unei mici arhive, a unui fond documentar și, mai departe, eventualitatea elaborării unor studii de caz, unele aflate deja în lucru, sau chiar, într-o perspectivă mai îndepărtată, alcătuirea unei monografii etno-folclorice a comunei Boișoara, așa cum se înfățișează ea tinerilor folcloriști și etnologi la începutul secolului al XXI-lea, în procesul ineluctabil al schimbărilor mai de adâncime sau mai de suprafață.

Deși din punct de vedere geografic satul nu și-a modificat foarte mult configurația (aceleași ulițe urmând firul apei sau vechi drumuri urcând spre plai), deși, întrebați fiind, oamenii spun că practică aceleași ocupații ca și moșii și strămoșii lor, îmbinând ciobănia cu agricultura, deși nunțile, înmormântările, târgurile se desfășoară după aceleași legi din vremurile de demult, schimbarea se simte în tot locul. Case noi, mari, contrastând violent cu altele vechi, rămase în paragină; curent electric și toate avantajele lui - iluminat, radiouri, televizoare, casetofoane; baruri deschise fie pe locul vechiului „magazin mixt", fie în clădiri noi care ar putea intra oricând în zona turismului rural; și, mai ales, *celulare*. Cum telefonia fixă abia acum urmează a fi instalată la Boișoara, mulți dintre localnici sunt dotați cu telefoane mobile. La ce bun? ne-am putea întreba. Simplu, pentru a comunica lejer cu cei plecați, fie în țară, cu oile, pe munți sau în alte zone geografice, fie - mai ales - cu cei plecați în străinătate. Căci dacă în anii '70-'80 ai secolului trecut satele Țării Loviștei procurau forța de muncă pentru șantierele de pe Olt sau pentru fabricile din Sibiu, Mârșa, Tâlmaciu, acum bătrâna vatră de istorie și cultură exportă masiv lucrători în toată Europa, dar mai ales în Spania. La Găujani, ni se spune, există aproape la fiecare casă un plecat, și dacă dintr-o gospodărie n-a plecat încă nimeni *afară*, atunci la următoarea sunt doi sau trei duși să muncească în

Vest. Primarul comunei, Petre V. Popescu, de la care am primit în tot acest timp un sprijin consistent, îmi spunea, mai în glumă, mai în serios, că există în Spania o așezare locuită în majoritate de boișoreni care, în conformitate cu normele europene, ar putea să voteze, ca primar, la viitoarele alegeri, pe unul dintre ei.

Ce se va întâmpla cu folclorul zonei în următoarele decenii, cum se va contura identitatea locală atunci când cei plecați se vor întoarce, ce vor fi copiii lor, născuți dintr-o mamă din Găujani și un tată catalan, rămâne să constate tinerii etnologi pregătiți de noi în „laboratorul de la Boișoara".

(Prefață la vol. *Laboratorul Boișoara*. Lucrare realizată de un colectiv coordonat de prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu în cadrul Proiectului C.N.C.S.I.S. nr. 39/2000 și 48/2002. Postfață de prof. dr. Gheorghe Deaconu, Editura Patrimoniu, Râmnicu Vâlcea, 2003, p. 5-20)

Note despre etnologia și folclorul orașului

Se dedică
Profesorului Ion Dodu Bălan,
ale cărui merite de folclorist
n-au fost puse încă în lumină.

Alăturarea vocabulelor *folclor* și *oraș* pare a se situa, în viziunea multora și asta chiar până foarte aproape de zilele noastre, sub semnul oximoronicului, cele două concepte aflându-se într-o ireconciliabilă contradicție, în condițiile în care *folclorul* era echivalat cu *tradiția* și aceasta, la rândul său, era subsumată ruralului, satului, țăranului.

Chiar înainte de a se instaura, în plan sociocultural, o reală opoziție sau numai diferențiere între sat și oraș, între rural și urban, folclorul, creația populară, poezia poporană au fost ratașate în

exclusivitate satului şi ţăranului, ajungându-se, în timp, la o identificare a poporului, a poporului român în special, cu ţăranul. „Bordeiului" i-au fost opuse întâi „saloanele aristocraţilor", distincţia vizând acum „vulgul", „clasele de jos" faţă de „elite", păturile suspuse. „Când vrea cineva să-şi facă o idee despre caracterul şi simţitatea unei naţii, nu trebuie să o cerceteze în saloanele aristocraţilor săi, unde toate simtimintele sunt îngânate, şi unde spulberează ideile vagabonde şi bastarde ce ajung cosmopolite pe aripile luxului; trebuie să coboare în fundul norodului, în matca naţiii; să vază traiul săteanului, afecţiile lui, şi numai în acest chip va putea zice că are o idee despre caracterul acelei naţii", clama, pe la 1844, Cezar Bolliac cel care „cânta iobagul şi-a lui lanţuri de aramă".

Deşi principial se opuneau modului în care romantismul „falsificase" viaţa săteanului, obişnuindu-ne „să vedem pe ţăran altfel de cum este în realitate", tot la ţăran şi la sat trimiteau şi studiile de direcţie de la începutul secolului XX, prin cea mai autorizată voce a momentului, aceea a lui Ovid Densusianu, care aşeza la baza cercetărilor etnopsihologice informaţia obţinută de la oamenii de la ţară: „...pentru constatările psihologice este absolut indispensabil [...] să se culeagă *de la ţăran*, în afară de ce s-a cules, tot ce dânsul exprimă prin grai..."; „...colecţiunile de folclor trebuie să ne aducă informaţii din care să se poată vedea ce crede *omul de la ţară* despre cei apropiaţi sau mai depărtaţi..."; „...numai în chipul acesta putem ajunge să cunoaştem *pe ţăran* (subl. mele N.C.) aşa cum este, în toate prilejurile care pun în lumină felul lui de a gândi şi de a simţi..." etc. (*Folclorul, cum trebuie înţeles*, 1909).

Orientarea atenţiei în chip dominant asupra satului şi ţăranului conduce la un ruralism excesiv, apărătorii tradiţiei pure ţărăneşti aflând în târguri şi în mahalalele oraşelor cauza degradării valorilor autentice ale poeziei populare. „Precum am mai spus-o şi altădată - scrie un aprig apărător al purităţii folclorului, - T. Duţu-Duţescu, *Consideraţii critice asupra poesiei noastre poporane*, Bucuresci, 1903 - două sunt pricinile care au influenţat poesia poporană şi au turburat limpedele vers al doinelor [..]. Aceste două pricini, de ale căror efecte se resimte mai mult de jumătate din colecţiile de folklore au fost: a) *Nevrednicia unora din ţiganii lăutari, păstrători ai tesaurului de poesie poporană - mai în toate ţările locuite de români [...];* şi, b) *Înrâurirea nenorocită a geniului trivial al mahalalelor orăşeneşti* (subl. aut.)". Din observaţiile acestui puţin

cunoscut comentator al poeziei populare (cumnat cu I.L. Caragiale, fiind căsătorit cu sora soției marelui dramaturg) se poate reconstitui, eventual, poziția micilor intelectuali de origine rurală, de la începutul secolului XX, față de viața citadină și de formele sale proprii de folclor, poziție evident influențată de sămănătorismul sau „micul romantism" dominant în epocă. Polemicul și extravagantul în opinii folcloristice T. Duțu-Duțescu are aici măsură, aruncând vina „stricării" poeziei populare numai pe *unii* dintre lăutarii colportori și creatori de folclor și, respectiv, pe *mahalaua* orașului, nu pe oraș în sine. Oraș care nici nu intră în discuție ca mediu creator sau păstrător de folclor, singurul spațiu hărăzit creației populare autentice fiind cel rural: „Coliba și bordeiul țărănesc; satul cu șezătorile și clăcile de după amurg și cu nunțile și horele de Duminică și din sărbători; codrul cu eternele lui amintiri de jalea și nevoile unui trecut din care au isvorât doine (...) - acestea sunt altarele unde se mai cântă *ale noastre dintru ale noastre!*", cum nota același Duțu-Duțescu.

În timp, perspectiva s-a schimbat și poziția orașului ca potențial mediu creator de folclor a fost reabilitată. Ovidiu Papadima, în studiul *Anton Pann, „cântecele de lume" și folclorul Bucureștilor* (1963), constata că o bună parte din „șlagărele" vremii, cuprinse în *Spitalul Amorului*, se regăseau în *folclorul bucureștean* de la finele veacului al XIX-lea, fiind culese și publicate de G. Dem. Teodorescu, în marea sa colecție *Poesii populare române* (1885), ca „literatură populară pur și simplu". Cea mai mare parte din acest *folclor bucureștean* a fost excerptată și publicată de Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Municipiului București într-o broșură apărută sub titlul *Poezii populare române. Colinde, descântece, cântece de lume, cântece vechi culese de G. Dem. Teodorescu din București între anii 1865-1880.* Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru. Studiu introductiv de dr. Al. Dobre, Colecția „Restituiri", București, 2000.

Cu acribia-i recunoscută, Al. Dobre realizează în prefața sa *G. Dem. Teodorescu - precursor al cercetărilor românești de etnologie urbană* un minuțios „dosar" al problemei folclorului urban așa cum se prezintă el în acest monument al folcloristicii românești care este colecția lui G. Dem. Teodorescu din 1885. Este poate riscat a-l socoti pe învățatul folclorist din Școala Hasdeu drept un „precursor" al studiilor de etnologie urbană, în condițiile în care o atare orientare nu se lăsa nici măcar bănuită în câmpul cercetării culturii populare

de la noi şi de aiurea. Ceea ce este, însă, de necontestat, e faptul că „sursele directe ale colecţiei lui G. Dem. Teodorescu sunt - aşa cum observă Ovidiu Papadima - covârşitor urbane şi în primul rând bucureştene". Dar faptul de a fi fost culese din repertoriul viu, activ la acea vreme, din Capitala ţării nu le conferă neapărat calitatea de *folclor urban*. Pe de o parte pentru că Bucureştiul şi mai ales *mahalalele* sale duceau, la vremea respectivă, o viaţă prea puţin deosebită de cea sătească, pe de alta pentru că cei mai mulţi dintre subiecţii (informatorii) folcloristului erau nu doar de origine rurală, dar chiar ţărani (lăutari) stabiliţi ori aflaţi temporar în oraşul de pe malurile Dâmboviţei. Altminteri, elemente de viaţă urbană propriu-zisă abia se întrezăresc, ici şi colo, mai ales în cântecele de lume, unde ne întâmpină o „Măriuţă, Mărioară,/Fată de negustor mare", care - *nota bene* - s-a făcut „secerătoare", ori o „Frumoasă vecina noastră" care „Scoate capul pe fereastră" şi a cărei „rochiţă-n poale" e „cusută cu naturale/Naturalele cu fir,/La mijloc cu trandafir,/Trandafir cu trei boboci/Ce cu foc din ochi îi coci!" (frumos zis!), sau un pescar care îşi face reclamă la marfă: „Foicică iarbă mare,/Hai la peşte de vânzare:/Ştiuculiţa cinci parale,/Baboiaşul opt parale;/Peştişorul ăl mai mic/Ocaua c-un firfiric;/Morunul şi crapul mare,/Cinci groşiţe de parale!" - aflăm astfel şi oferta de peşte, şi preţurile practicate în Bucureşti la 1869, când a fost cules cântecul.

Neaşteptat, poate, elementele de viaţă urbană sunt mai numeroase în colecţia lui de *proză populară*, publicată postum, G. Dem. Teodorescu, *Basme române*. Ediţie îngrijită de Stanca Fotino, EPL, 1968. Am arătat cu altă ocazie (vezi Nicolae Constantinescu, *Ademenirile basmului* prefaţă la G. Dem. Teodorescu, *Basme române,* ediţie alcătuită de Rodica Pandele şi Petre D. Anghel, Editura Vitruviu, 1996) cum bâlciul, târgul, negustorul ambulant, reclama zgomotoasă, tocmeala, care făceau parte din peisajul cotidian al Bucureştiului acelei vremi se regăsesc în povestea populară. Fata-voinic, metamorfozată într-un unchiaş gârbov şi atât de bătrân „că-şi ridica genele cu cârjele" îşi vesteşte prezenţa în preajma palatului Ilenei Cosânzene strigând: „- Marfă bună, marfă! ...Marfă pentru găteală: mătăsuri de tot felul, sculuri de ibrişin, postavuri, oglinzi, legături şi basmăluţe...!". Ameţitoarea vervă a negustorului-răpitor de femei te face să crezi că Lipscanii sau Târgul Moşilor s-au mutat pe tărâmul basmului: „- Mai am şi zăvoane, subţiri ca pânza păianjănului, de nu poţi deosebi urzeala de

bătătură... Darmite haine-mpodobite cu pene de granguri încreţite şi zbârlite... Uite colea nişte conduri de catifea şi mai dincolo papuci de ibrişin cusuţi cu fir de argint... Şi tot mai am cingători în sârmă de aur, cu păsărele cât musca; cercei de nisfiele mărunte, colane şi brăţări cu pietre nestimate". Un întreg inventar de vestimentaţie şi podoabe femeieşti, arătând că basmul popular poate fi un auxiliar preţios pentru studiile de etnologie urbană şi de mentalităţi pentru secolele trecute.

Revenind la discuţia despre sat-oraş, tradiţie-folclor urban, să notăm că în anumite contexte ideologice, poziţia tradiţionaliştilor, opusă moderniştilor, va căpăta un caracter doctrinar, satul şi ţăranul devenind singura realitate demnă de luat în seamă, singurul argument al autohtonismului şi al românismului adevărat. Lucian Blaga punea în circulaţie ideea unui sat etern, a unui sat „atemporal", boicotând „instinctiv" istoria care - *nota bene* - „se făcea din partea străinilor în preajma noastră", a unui sat ce „s-a păstrat feciorelnic neatins în autonomia sărăciei şi a mitologiei sale", şi care - din nou, atenţie! - „va putea să devină temelia sigură a unei autentice istorii româneşti" (L. Blaga, *Elogiu satului românesc,* 1937).

În termeni încă mai categorici se pronunţa Liviu Rebreanu în discursul său de recepţie la Academia Română intitulat, semnificativ, *Laudă ţăranului român* (1940): „La noi, singura realitate permanentă, inalterabilă, a fost şi a rămas ţăranul. [...] Ţăranii însă numesc pe ţărani simplu *oameni.* De fapt, ţăranul n-are nume, pentru că nu e nici clasă, nici breaslă, nici funcţie, ci *poporul însuşi* (subl. mea - N.C.) - omul român. Pentru toată lumea, ţăran e sinonim cu Român, pe când orăşan nu, ba în general dimpotrivă, mai cu seamă în ochii ţăranului".

Sigur, nu putem scoate din contextul lor ideologic aceste afirmaţii şi nici nu e cazul să le comentăm mai în amănunt. Semnificativ este, însă, faptul că un sociolog situat categoric pe alte coordonate ideologice decât contemporanii săi, cu care, de altfel, se va afla curând într-o pasionată polemică, scria, în 1933, în aproape acelaşi registru: „...adevărul de la care trebuie să pornim este acela că realitatea satului există, ca un fapt capital pentru noi. Spre deosebire de alte popoare, românii se caracterizează în istoria culturii lumii printr-un fapt care nu-şi mai găseşte perechea: este tocmai o ţărănime creatoare foarte puternică. Nu numai ca masă numerică şi întindere spaţială, dar şi ca structură." (H.H. Stahl,

Satul, în „Criterion", 1933, reprodus în *Eseuri critice*, Editura Minerva, 1983, p. 275-285).

Peste numai câteva decenii, într-un cu totul alt climat politico-social, preeminența satului și a țăranului avea să se manifeste cu aceeași vigoare, susținută, de data aceasta, ca un argument subtil și curajos împotriva acțiunii de distrugere a satelor românești, inițiată de Ceaușescu și ai săi. „Sat-țăran-agricultură, iată triada care înscrie în ea profunde semnificații istorice, sociale, economice și culturale, reprezentând, de-a lungul secolelor, cea mai importantă realitate, echivalentă cu aceea a poporului român, cu permanența și continuitatea sa pe teritoriul național de astăzi" (Vladimir Trebici - Ion Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, EȘE, 1986).

Nu trebuie uitat, pe de altă parte, că opoziția sat-oraș, rural-urban, acutizată în epoca modernă, industrială și post-industrială, se înscrie în cadrele acelor tensiuni originare ale culturii populare românești, știut fiind faptul că, în procesul etnogenezei s-au confruntat și armonizat, în cele din urmă, două culturi și civilizații opuse, aceea rurală a autohtonilor daco-geți și aceea urbană a cuceritorilor și colonizatorilor romani. Că până la un punct cele două culturi s-au aflat într-o situație de excludere una față de cealaltă este lesne de aflat din simpla confruntare a vocabularului celor două tipuri de așezări. Se știe că romanii au ridicat în Dacia orașele și cetățile lor, ducând o viață urbană, deși aveau nostalgia vieții de la țară, cetățenii romani petrecând o parte a anului în așa-numitele *vila rustica*, în timp ce dacii au continuat să viețuiască în satele lor, numite *vicus* sau *pagus,* termeni care nu s-au păstrat în limba română; în schimb cuvintele cu care au fost numiți, de către romani, locuitorii acestor așezări rurale, *vicinus* și, respectiv, *paganus*, au cunoscut o evoluție semantică foarte interesantă. În fine, ca să încheiem această paranteză istorico-filologică, să notăm că termenul pentru *sat* este de origine latină, că o subunitate a acestuia, *cătun* vine din substrat, în timp ce termenii pentru *târg* și respectiv *oraș* sunt de dată mai recentă, venind din limbile slavă și, respectiv, maghiară.

Ceea ce înseamnă că înseși aceste unități de locuire sau tipuri de așezări s-au impus în modul de viață al românilor relativ târziu, fapt demonstrat și de statisticile care arată că populația urbană reprezenta în România anului 1930 numai 21,4% din total, față de 31,3% în 1956, 40,8% în 1970 și 47,5% în 1977 (după statisticile din anul 1980, care trebuie luate, deci, cu prudență), ajungând ca,

abia în 1990, să depăşească cu câteva procente populaţia rurală. Oricum, ponderea indiscutabil mai mare a populaţiei rurale faţă de populaţia urbană în România până în zilele noastre explică, într-o bună măsură, identificarea culturii populare cu cultura sătească, ţărănească (chiar manualul universitar de folclor încă în uz conţinea, în ediţia I, un capitol intitulat *Mediul rural - cadrul primordial al faptelor de folclor*, vezi Mihai Pop - Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, EDP, 1976), ceea ce nu justifică, însă, relativa neglijare a folclorului produs şi consumat în mediile neţărăneşti, în spaţiul târgului şi al oraşului.

Deşi, cum s-a văzut, în plan doctrinar, cultura populară a fost şi încă mai este căutată exclusiv în mediul rural, ajungându-se, chiar la respingerea din zona folclorului a ceea ce s-a produs şi se produce de către inşii aparţinători celuilalt mediu creator de cultură, tot atât de activ, de altfel, care este oraşul, acesta nu a încetat să producă şi să impună variate forme de viaţă spirituală aparţinând folclorului sau identificabile cu folclorul în sens tradiţional.

Fără a intra în detalii de istorie socială, deşi acestea îşi au importanţa lor indiscutabilă, trebuie spus că oraşul românesc s-a dezvoltat în alte coordonate decât cetăţile sau oraşele-state din antichitatea greco-romană sau din Europa vestică a evului de mijloc. Dacă, deci, în apusul Europei se poate vorbi despre o viaţă citadină veche de mai multe sute de ani, la români aceasta a început mult mai târziu, iar oraşele şi târgurile româneşti au însemnat, cel mai adesea, o prelungire a vieţii rurale în nişte limite desemnate, mai mult sau mai puţin convenţional, ca aparţinând oraşului.

Aşa se explică faptul că cele dintâi colecţii de literatură populară din Muntenia, „cântecele de lume" ale lui Anton Pann (*Poezii deosebite sau cântece de lume. Din care unele sunt culese de alţii iar altele originale*, Bucureşti, 1831, urmate de *Spitalul Amorului sau Cântătorul dorului*, mai multe broşuri, 1850-1852) şi culegerile de basme ale lui Nicolae Filimon (1862), P. Ispirescu (începând cu 1862) şi G. Dem. Teodorescu (ultimul deceniu al secolului trecut, apărute postum) cuprind în cea mai mare parte, dacă nu exclusiv, folclor din Bucureşti (vezi, pentru comentarii, Nicolae Constantinescu, *Ademenirile basmului*. Prefaţă la G. Dem. Teodorescu, *Basme române*. Ediţie îngrijită şi glosar de Rodica Pandele şi Petre Anghel. Editura Vitruvius, 1996; Nicolae Constantinescu, *Cititor în basme*. Prefaţă la Petre Ispirescu, *Legende sau basmele*

românilor. Ediţie îngrijită, note şi comentarii de Aristiţa Avramescu, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997).

Înainte de a deveni mari aglomerări urbane, ceea ce la noi nu prea s-a întâmplat decât, poate, cu Bucureştiul, oraşele au fost loc de întâlnire pentru tradiţiile locale săteşti din diferite zone ale ţării. Ilustrativ în acest sens este studiul realizat de Mihai Pop în legătură cu căluşarii şi cu alte manifestări folclorice din Bucureşti, înainte de Al Doilea Război Mondial. Demnă de reţinut este observaţia, validă în multe privinţe şi astăzi, că „de la război încoace (e vorba de Primul Război Mondial - n.n. - N.C.) n-am trăit, cum s-ar crede şi cum se crede uneori chiar, un proces de diferenţiere a satului de oraş, ci un proces de penetrare a sătescului în oraşe şi a urbanului la sate. Căci, dacă despre Bucureşti se poate afirma, pe temeiul observaţiilor făcute asupra vieţii lor folclorice şi pe temeiul altor elemente din domeniul economic şi cultural, că nu are o structură orăşenească bine cristalizată, tot aşa se poate spune şi despre o foarte mare parte din satele României, că structura lor tradiţională a intrat, în urma penetrării elementelor de viaţă urbană, în dezagregare" (Mihai Pop, *Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor*, în „Sociologie românească", III, nr. 10-12, octombrie-decembrie 1938, p. 561-564, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, Editura „Grai şi Suflet-Cultura Naţională", 1998, vol. II, p. 10-16).

O ocazie specială şi un subiect de studii sociologice şi etnologice ar trebui să fie *târgurile* sezoniere de la întretăierea marilor drumuri comerciale, devenite cu timpul aşezări de tip semirural sau semiurban, sau cele ţinute la marginea oraşelor, cum a fost celebrul *Târg al Moşilor* din Bucureşti, loc de întâlnire nu numai a bucureştenilor, dar a românilor din toate provinciile şi a minorităţilor laolaltă, cum rezultă dintr-o descriere de epocă: „D-aci încolo, şatră de şatră, umbrar de umbrar, numai cârciumi improvizate în clipă [...] Şi-aici, toarnă, Neago! Vlăsceanul închină cu ardeleanul. Olteanul precupeţ bea cu mitocanul spirean. Cobza însoţeşte cu isonu-i monoton scripca lăutarului din Lupeasca. Şi pentru că mă aflam aproape de maidanul unde sunt tăbărâte carele cu doniţi şi ciubere, troace şi covate, laviţe şi troane, boate şi fedeleşe, precum şi toate produsele lemnăriei, iaca-n cea şatră câţiva rudari, cari şi-au desfăcut marfa cu preţ, bând desfătaţi de «cântecele nemţeşti» ale unei *harpiste de la Miramare*, vorba poetului, care-şi târăşte instrumentul prin noroi ca să nu moară de foame. Iar mai dincolo,

câţiva ungureni ascultă «cântecele talieneşti» ale unui flaşnetar neamţ. Numai sârbii şi bulgarii îşi păstrează originalitatea lor: zarzavatul neavând trecere la Moşi, beau şi ei, jucând de doi, cum le cântă cimpoiul şi tambura" (Iuliu I. Roşca, *Târgul Moșilor*, în „Familia", an XIX, nr. 24, 1883, apud *Târgul Moșilor - o emblemă dispărută a orașului București.* Antologie şi cuvânt înainte de Petre Florea, CCPMB, Colecţia „Restituiri" , Bucureşti, 1999, p. 32).

Târgurilor şi, mai nou, festivalurilor li se pot adăuga alte zone ale etnologiei urbane, aflate în imediata apropiere a sociologiei oraşului, de la studiul unei scări de bloc la comportamentul şi folclorul suporterilor echipelor de fotbal, şi de la folclorul „aurolacilor" şi „boschetarilor" până la acela al profesorilor universitari şi al parlamentarilor.

Dar oraşul nu a fost şi nu este doar un spaţiu care primeşte şi adaptează la nevoile proprii folclorul de sorginte rurală, ţărănească, adus cu ei de către noii săi locuitori şi păstrat cu sfinţenie, de-a lungul mai multor generaţii. Dimpotrivă, oraşul este el însuşi creator al unui folclor original şi autentic, care nu trebuie neapărat contrapus folclorului sătesc şi desconsiderat prin comparaţie cu acesta.

Cercetările mai noi de folclor, orientate către aspectul contemporan al acestuia, scot în evidenţă existenţa unor specii folclorice al căror cadru de manifestare, context genetic şi generic îl constituie tocmai oraşul. Sigur, unele dintre categoriile reprezentative ale folclorului orăşenesc nu au dobândit, încă, la noi, statutul de existenţă pe care îl au în folclorul altor spaţii geografice şi culturale. Mă gândesc, de exemplu, la aşa-numitul folclor al noii tehnologii, la legenda contemporană sau urbană, la anecdota mediilor intelectuale şi citadine - bancul -, la formele scrise ale folclorului urban, pamfletul (engl. *broadside*), grafitti, latrinalia, *xeroxlore* etc.

Mă opresc, cu titlu de exemplu, la *legenda contemporană* sau *urbană*, numită, cum se vede, fie dintr-o perspectivă temporală (*contemporană*), fie din una spaţială sau socioculturală (*urbană*), deşi s-a convenit că „aceste legende nu sunt întotdeauna urbane, adesea sunt transmise în zone suburbane şi vorbesc despre viață din suburbii, alteori referindu-se la ariile rurale sau la micile orașe", după cum „nu sunt întotdeauna nici contemporane, în sensul de a fi găsite numai în ultima parte a sec. XX" (Gary Alan Fine, *Manufacturing Tales*, The University of Tennessee Press, Knoxville, 1992). Las la o parte faptul că nici termenul legendă nu este cel mai

apropriat, dar specia a intrat ca atare în literatura de specialitate, existând, de peste un deceniu şi jumătate (din 1982, mai exact), o Societate Internaţională de Studiere a Legendei Contemporane - ISCLR (International Society for Contemporary Legend Research), cu publicaţii proprii („FOAFTale News" şi „Contemporary Legend". Journal of ISCLR), cu congrese anuale cu participanţi din toate continentele. Termenul „legendă" trebuie luat în sensul larg de „naraţiune", de proiecţie epică a unui episod, a unei întâmplări, petrecute, cu adevărat sau nu, cuiva, persoană dată ca reală, dar neidentificabilă, pe fundalul realităţilor proprii societăţii contemporane, actuale, tehnologice, de consum, industriale sau postindustriale. Fundalul sau contextul social care produce şi în care circulă legenda contemporană sau urbană îl constituie în primul rând oraşul şi modul de viaţă citadin, cu instituţiile şi facilităţile sale: baruri şi hoteluri în care tânărul imprudent este infectat cu SIDA de o prostituată răzbunătoare; ştranduri şi piscine în care o tânără neprihănită (virgină) rămâne gravidă cu sperma unuia care se masturbase în apa bazinului; asigurări sociale şi ajutor de şomaj primit ilegal de negrii care vin la cantina săracilor cu un Cadillac ultramodern; câini de pază care se îneacă cu degetele retezate ale hoţului pătruns în casă; sălbăticiuni fioroase ţinute ca animale de casă - pitonul din cada de la baie; cluburi sportive şi suporteri fanatici - povestea despre majoreta care a întreţinut raporturi sexuale orale cu membrii unei echipe de baschet, inclusiv rezervele, trebuind să suporte, ulterior, o spălătură stomacală; restaurante *fast-food* şi cinematografe *drive-in* unde poţi mânca o pizza sau un hamburger cu un şoarece mort ca umplutură; autostrăzi pe care se practică autostopul, dar pasagerii luaţi din drum dispar fără urmă la un moment dat; morţi violente în parcări sau pe marile autostrăzi; supermagazine cu produse congelate care se topesc la căldura din automobil, făcându-l pe cumpărător să creadă că i-a plesnit creierul de caniculă; bande organizate care răpesc copiii de lângă mamele lor pentru a-i castra sau ucid oameni pentru a le preleva organele şi a le vinde pentru transplanturi; întâlniri de gradul trei cu extratereştri etc. etc.

Sunt acestea doar câteva subiecte ale legendei contemporane întâlnite şi în presa de senzaţie, în reportajele de televiziune, în literatura şi filmele de consum, dar nu numai acolo. Răspândite pe cale orală, de la persoană la persoană, prin scris sau prin mijloace audio-video, legendele contemporane constituie un stoc uriaş de

narațiuni populare care răspund unor necesități stringente ale omului societății contemporane. Ele sunt răspunsuri metaforice la marile frici și anxietăți ale omului zilelor noastre. Ele atrag atenția asupra pericolelor care îl (ne) pândesc, educă, învață, ușurează impactul cu noile tehnologii și comportamentele induse de acesta. Asemănător cu *exempla* medievale, ele dau o formă concretă neliniștilor omului societății moderne și postmoderne generate de violență, alienare, epidemii, agresiuni, discriminări etc. „Legenda contemporană, specia prin excelență a răului și anxietății cotidiene, este plină de riscurile de a trăi în lumea de azi. Legenda contemporană este o categorie narativă conținând un mare număr de povestiri care descriu violența fizică și/sau psihică. Fundamentul acestei violențe este anxietatea creată de trăsăturile vieții și culturii moderne reflectate în aceste narațiuni”, afirma Mark Glazer în comunicarea lui *Legenda contemporană - risc și cultură* prezentată la a 14-a Conferință a ISCLR de la Bath (Anglia), 1996 (vezi Nicolae Constantinescu, *Manifestări științifice internaționale*, în „REF”, tomul 42, nr. 5-6, 1997, p.514-522).

A repune în discuție, acum, chestiunea naturii folclorice a acestei categorii, problema artisticității, relația cu alte genuri folclorice, înseamnă a ne întoarce la originea lucrurilor. Legenda contemporană există și dă, alături de banc sau anecdota mediilor citadine și intelectuale, de anecdota propriu-zisă despre personalități ale momentului, de formele scrise și expuse în birouri sau în locuri publice, zgâriate sau scrise cu vopsea pe pereții toaletelor sau pe zidurile interioare ori exterioare ale clădirilor din marile orașe, multiplicate la xerox și răspândite în stațiile de metrou etc., o dimensiune a folclorului contemporan - și urban totodată - care nu poate fi, în niciun caz, ignorată. Și, pentru a-i împăca pe aceia care, la începutul unui nou secol și mileniu, au încă rezerve față de un asemenea folclor, să spunem că studiul acestor forme noi, actuale, produse sub ochii noștri, ale creației populare ne dă prilejul să înțelegem mai bine procesele creației, transmiterii și păstrării folclorului în general.

(„Analele Universității Spiru Haret”, Seria Filologie - Limba și literatura română, nr. 2, 2001, p. 19-25)

„Micul Paris" din Cetatea lui Bucur

Iubit şi hulit în egală măsură, „oraş al viselor", dar şi „oraş al prăbuşirilor", socotit într-o vreme locul de unde „soarele pentru toţi românii răsare", dar şi fieful „Miticilor" de ieri şi azi, „Micul Paris" într-o „Belgie a Orientului" de oarecând, cântat cu discreţie de poeţi autentici ca şi de textieri de duzină şi de autori de romanţe, cu „fetiţe dulci" şi „cârciumioare la Şosea", adunând într-un tot marginea şi centrul, Calea Victoriei şi „maidanul cu dragoste", cadru şi chiar personaj al prozei citadine de la Nicolae Filimon la I.L. Caragiale şi de la Camil Petrescu la Mircea Cărtărescu, spaţiul de viaţă al lui Jupân Dumitrache şi al lui Rică Venturiano, al lui Pirgu&Co., al Vetei şi Ziţei, ca şi al domnişoarelor Nastasia şi Aurica, străbătut „cu bastonul" de Arghezi, evocat cu nostalgie de vechii lui locuitori şi reţinut, cu toate ale sale, de călătorii străini pe malurile Dâmboviţei, fostă capitală a Ţării Româneşti şi, după Unire, centrul politic şi administrativ al României, locul de care niciunul dintre evenimentele majore ale istoriei moderne a ţării nu poate fi despărţit, Bucureştiul a făcut obiectul unor docte studii istorice (Nicolae Iorga, Constantin C. Giurescu, G.I. Ionescu-Gion) şi al unor ample evocări şi reconstituiri documentare (Constantin Bacalbaşa, Ulysse de Marsillac, George Potra, Emanoil Hagi-Mosco), apte să satisfacă cele mai diverse preferinţe de lectură.

Istoricul Radu Olteanu îmbină, în consistenta sa carte, *Bucureştii în date şi întâmplări* (Editura Paideia, 2002, 500 de pagini, format mare), studiul riguros al documentului de arhivă şi de bibliotecă, informaţia conservată în vechi hrisoave şi cronici, cu sursele jurnalistice, din epoca modernă, şi cu cele literare, izbutind să pună în faţa cititorilor interesaţi de istoria îndepărtată şi mai apropiată a Capitalei României o *cronologie* densă, care satisface, în mod cert, exigenţele istoricilor, şi un tablou viu al „vieţii de zi cu zi" a Cetăţii lui Bucur din cele mai vechi timpuri (practic din Neolitic, de când datează primele mărturii arheologice descoperite pe teritoriul de azi al oraşului), până la 31 decembrie 1945, limită aleasă din considerente ştiinţifice (nevoia de distanţare faţă de

evenimente complexe, trăite de mulți dintre locuitorii de astăzi ai Bucureștilor, și față de care se cere un serios efort de obiectivare din partea cercetătorului).

Oricum, reușita este deplină și lectura pe drept cuvânt captivantă, pentru că, deși o cronologie, relatarea nu se limitează la înșiruirea seacă a datelor evenimentelor celor mai semnificative dintr-o durată lungă de câteva veacuri, de la cele dintâi atestări de sate pe teritoriul de astăzi al orașului (jumătatea secolului al XV-lea), până la sfârșitul celui de-Al Doilea Război Mondial, ci adună în jurul fiecărei date reținute toată informația relevantă, încât adesea, când este vorba despre biserici și mânăstiri, despre palate sau conace, despre bătălii sau înscăunări, despre intrigile de la Curte, suntem în fața unor mici studii monografice de cea mai bună calitate și a unor surse de literatură nu îndeajuns exploatate. Trasarea, cam „dictatorială", de către Constantin Brâncoveanu a *Podului Mogoșoaiei* îi prilejuiește autorului nu doar evocarea momentului („1692. Domnitorul «taie» o nouă magistrală a Capitalei, *Podul Mogoșoaiei*, drum podit cu bârne de stejar, care lega Palatul Brâncovenesc de pe malul Dâmboviței, moștenit de la părinții săi, cu proprietățile sale de la Mogoșoaia, pe care le cumpărase mai înainte. Cu acest prilej drumul a trecut - urmând creasta dealului, până la actualul Ateneu Român - peste mai multe proprietăți: ale agăi Bălăceanu, care uneltise împotriva lui la Viena, ale fostului domnitor Șerban Vodă - despărțind palatul său de biserica Doamnei și casele beizadelelor, ale mânăstirilor Sărindar, Snagov, Cernica și Căldărușani"), ci și o scurtă istorie a principalelor artere de circulație ale Bucureștiului, între care și *Podul Târgului de Afară*, actuala Calea Moșilor despre care aflăm că „era locul predilect pentru a fi «dați prin târg» cei prinși «cu ocaua mică» - brutarii, măcelarii, cârciumarii etc. - care, dezbrăcați până la brâu, cu mâinile legate, erau trași de o funie de un arnăut al spătăriei, iar altul îi lovea cu o nuia pe spate, strigând «cine o face ca dânsul, ca dânsul să pățească». Tot aici erau plimbați și cei «însemnați» (crestați la nas sau cu nasul tăiat) sau cei condamnați la moarte (călare pe măgar, cu fața spre coada animalului și cu sentința legată de gât sau într-un car tras de boi - dat fiind că târgul va deveni, într-o perioadă, locul de execuție a celor condamnați la moarte prin spânzurătoare".

Cu cât ne apropiem de epoca modernă, cu atât informația crește, în raport direct proporțional cu creșterea complexității vieții sociale,

politice, culturale a oraşului în expansiune şi modernizare, ceea ce face oarecum dificilă selecţia faptelor. Dar, pe cât se pare, nicio situaţie cu adevărat memorabilă nu este trecută cu vederea, rezultatul fiind o imagine caleidoscopică a Bucureştilor de la jumătatea secolului al XIX-lea până la mijlocul celui următor. Reţin, pentru similitudinile cu propriul nostru timp (vezi recentele luări de poziţie cu privire la deteriorarea limbii române), manifestaţiile studenţeşti din 13-14 martie 1906, împotriva unor spectacole în limba franceză, organizate de o societate de binefacere, «Obolul», condusă de soţia liderului liberal M. Pherekyde şi sora liderului conservator Al. Marghiloman (combinaţia e de toată frumuseţea). Acesta din urmă îi ceruse lui N. Iorga „să-i roage pe studenţi să nu tulbure reprezentaţia planificată, cu promisiunea că pe scena Teatrului Naţional nu vor mai fi jucate piese în limbi străine. La ora 19,00, participanţii la Conferinţă, peste 1500 de studenţi, pleacă spre sala Teatrului Naţional, cântând *Deşteaptă-te române!*. La T.N., câţiva studenţi intră în hol, unde directorul, Al. Davila, îl loveşte cu bastonul pe unul dintre studenţii care l-au insultat. Sosesc jandarmii şi sergenţii de stradă, începând încăierarea între manifestanţi şi forţele de ordine, oamenii apărându-se de şarjele jandarmilor călări şi de atacul celor pedeştri cu pietre, scaune, farfurii, punând pe fugă forţele de ordine; se sparg, în aceste confruntări, geamurile localurilor din zonă. [...] Pe Str. Regală sunt oprite 4 vagoane de tramvai, care sunt scoase de pe şine şi transformate în baricade pe care apar steaguri tricolore; trăsurile şi cupeurile sosite la teatru cu spectatorii plătitori sunt atacate cu pietre şi cu strigăte de «Jos ciocoii!», «Jos înstăriţii!» [...]". Pe 14 martie „Frământările studenţeşti continuă". Păstrând tonul reportajului de la faţa locului, aşa cum va fi apărut acesta în presa vremii, Radu Olteanu restituie, cititorului de astăzi, un episod uitat sau mai puţin cunoscut din lunga bătălie pentru limba română.

Ar fi, însă, prea puţin să-i atribuim autorului doar calitatea de compilator priceput (deşi nici acesta nu e un lucru prea uşor) al unor informaţii păstrate în arhive, ziare, rapoarte diplomatice, însemnări, jurnale de călătorii etc. Radu Olteanu este, fără îndoială, un analist al „întâmplărilor" istorice care au marcat istoria multiseculară a Bucureştilor, mai ales în ceea ce priveşte secolul XX. În scurtul preambul „În loc de prefaţă", Acad. C. Bălăceanu-Stolnici apreciază cartea apărută la Editura Paideia şi pentru calitatea ei de a face

cunoscute, tinerilor mai ales, pagini memorabile din istoria Bucureştilor - pagini de istorie, pagini de cultură, pagini de viaţă, „mărturii ale unor vremuri de mult dispărute, care nu şi-au pierdut însă interesul şi aura de poezie".

O lectură instructivă şi agreabilă, totodată, care va avea sigur un ecou pozitiv în rândul celor mai diverse categorii de cititori.

(„Adevărul literar şi artistic", anul XI, nr. 624, 9 iulie 2002, p. 7)

Folclor vechi din Bucureşti

Persistă încă, la unii specialişti şi nespecialişti, părerea că oraşul, de la burgul medieval până la metropolele contemporane, n-ar fi un mediu prielnic creării, transmiterii şi păstrării folclorului, în înţelesul cel mai larg şi mai comun al termenului, de „creaţie populară orală, anonimă, colectivă, sincretică, formulară etc." sau de „comunicare artistică orală de grup în context". Mai mult chiar, într-o vreme, e drept, de acum îndepărtată, adică la începutul secolului trecut (al XX-lea) se susţinea cu tărie ideea că oraşul ar fi cauza stricării folclorului, a deprecierii poeziei populare de origine ţărănească, a coruperii formelor pure ale cântecului săteanului „de pe plai". T. Duţu-Duţescu, autorul unor *Consideraţiuni critice asupra poesiei noastre poporane*, Bucuresci, Tipografia „Clemenţa", Str. Câmpineanu 16, 1903, găsea că „două sunt pricinile cari au influenţat poesia poporană şi au tulburat limpedele vers al doinelor - vers al cărui isvor trebuie căutat numai pe subt umbra mândrelor dealuri ce se preling din piscurile munţilor, prin acei codri în cari s-au adăpostit graiul şi cântecul strămoşesc. Aceste două pricini, de ale căror efecte se resimte mai mult de jumătate din colecţiile de folklore, au fost a) *Nevrednicia unora dintre ţiganii lăutari, păstrători ai tesaurului de poesie poporană - mai în toate ţările locuite de Români, - ba, uneori, chiar colaborarea lor întru făurirea pe de-a-ntregul a unui număr considerabil de doine, trecute apoi în*

gura poporului; şi b) *Înrâurirea nenorocită a geniului trivial al mahalalelor oraşului*". Am reprodus fidel citatul ca o mostră de limbă scrisă a acelui început de veac, dar şi pentru a nota că polemicul şi extravagantul în opinii folcloristice T. Duţu-Duţescu are aici măsură, aruncând vina „stricării" poeziei populare numai pe *unii* dintre lăutarii colportori şi creatori de folclor şi, respectiv, pe *mahalaua* oraşului, nu pe oraş în sine. Oraş care nici nu intră în discuţie ca mediu creator sau păstrător de folclor, singurul spaţiu hărăzit creaţiei populare autentice fiind cel rural: „Coliba şi bordeiul ţărănesc; satul cu şezătorile şi clăcile de după amurg şi cu nunţile şi horele de Duminică şi din sărbători; codrul cu eternele lui amintiri de jalea şi nevoile unui trecut din care au isvorât doine (...) - acestea sunt altarele unde se mai cântă *ale noastre dintru ale noastre!"*, cum nota acelaşi Duţu-Duţescu.

În timp, perspectiva s-a schimbat şi poziţia oraşului ca potenţial mediu creator de folclor a fost reabilitată. Ovidiu Papadima, în studiul *Anton Pann, „cântecele de lume" şi folclorul Bucureştilor* (1963), constata că o bună parte din „şlagărele" vremii, cuprinse în *Spitalul Amorului*, se regăseau în *folclorul bucureştean* de la finele veacului al XIX-lea, fiind culese şi publicate de G. Dem. Teodorescu, în marea sa colecţie *Poesii populare române* (1885), ca „literatură populară pur şi simplu". Cea mai mare parte din acest *folclor bucureştean* a fost excerptată şi publicată de Centrul de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti într-o broşură apărută sub titlul *Poezii populare române. Colinde, descântece, cântece de lume, cântece vechi culese de G. Dem. Teodorescu din Bucureşti între anii 1865-1880.* Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru. Studiu introductiv de dr. Al. Dobre, Colecţia „Restituiri", Bucureşti, 2000.

Cu acribia-i recunoscută, Al. Dobre realizează, în prefaţa sa *G. Dem. Teodorescu - precursor al cercetărilor româneşti de etnologie urbană,* un minuţios „dosar" al problemei folclorului urban aşa cum se prezintă el în acest monument al folcloristicii româneşti care este colecţia lui G. Dem. Teodorescu din 1885. Este poate riscat a-l socoti pe învăţatul folclorist din Şcoala Hasdeu drept un „precursor" al studiilor de etnologie urbană, în condiţiile în care o atare orientare nu se lăsa nici măcar bănuită în câmpul cercetării culturii populare de la noi şi de aiurea. Ceea ce este, însă, de necontestat, e faptul că „sursele directe ale colecţiei lui G. Dem. Teodorescu sunt - aşa cum

observă Ovidiu Papadima - covârşitor urbane şi în primul rând bucureştene". Dar faptul de a fi fost culese din repertoriul viu, activ la acea vreme, din Capitala ţării nu le conferă neapărat calitatea de *folclor urban*. Pe de o parte pentru că Bucureştiul şi mai ales „mahalalele" sale duceau, la vremea respectivă, o viaţă prea puţin deosebită de cea sătească, pe de alta pentru că cei mai mulţi dintre subiecţii (informatorii) folcloristului erau nu doar de origine rurală, dar chiar ţărani (lăutari) stabiliţi ori aflaţi temporar în oraşul de pe malurile Dâmboviţei. Altminteri, elemente de viaţă urbană propriu-zisă abia se întrezăresc, ici şi colo, mai ales în cântecele de lume, unde ne întâmpină o „Măriuţă, Mărioară,/Fată de negustor mare", care - *nota bene* - s-a făcut „secerătoare", ori o „Frumoasă vecina noastră" care „Scoate capul pe fereastră" şi a cărei „rochiţă-n poale" e „cusută cu naturale/Naturalele cu fir,/La mijloc cu trandafir,/Trandafir cu trei boboci/Ce cu foc din ochi îi coci!" (frumos zis!), sau un pescar care îşi face reclamă la marfă: „Foicică iarbă mare,/Hai la peşte de vânzare:/Ştiuculiţa cinci parale,/Baboiaşul opt parale;/Peştişorul ăl mai mic/Ocaua c-un firfiric;/Morunul şi crapul mare,/Cinci groşiţe de parale!" - aflăm astfel şi oferta de peşte, şi preţurile practicate în Bucureşti la 1869, când a fost cules cântecul.

Din punctul de vedere al elementelor de viaţă urbană, acestea sunt mai numeroase în colecţia de *proză populară*, publicată postum, G. Dem. Teodorescu, *Basme române*. Ediţie îngrijită de Stanca Fotino, EPL, 1968. Am arătat, în prefaţa *Ademenirile basmului* scrisă de mine la ediţia din *Basme române* alcătuită de Rodica Pandele şi Petre D. Anghel, Editura Vitruviu, 1996 cum bâlciul, târgul, negustorul ambulant, reclama zgomotoasă, tocmeala, care făceau parte din peisajul cotidian al Bucureştiului acelei vremi se regăsesc în povestea populară. Fata-voinic, metamorfozată într-un unchiaş gârbov şi atât de bătrân „că-şi ridica genele cu cârjele" îşi vesteşte prezenţa în preajma palatului Ilenei Cosânzene strigând. „- Marfă bună, marfă! ...Marfă pentru găteală: mătăsuri de tot felul, sculuri de ibrişin, postavuri, oglinzi, legături şi basmăluţe...!". Ameţitoarea vervă a negustorului-răpitor de femei te face să crezi că Lipscanii sau Târgul Moşilor s-au mutat pe tărâmul basmului: „- Mai am şi zăvoane, subţiri ca pânza păianjănului, de nu poţi deosebi urzeala de bătătură... Darmite haine-mpodobite cu pene de granguri încreţite şi zbârlite... Uite colea nişte conduri de catifea şi mai dincolo papuci de ibrişin cusuţi cu fir de argint... Şi tot mai am

cingători în sârmă de aur, cu păsărele cât musca; cercei de nisfiele mărunte, colane şi brăţări cu pietre nestimate". Un întreg inventar de vestimentaţie şi podoabe femeieşti, arătând că basmul popular poate fi un auxiliar preţios pentru studiile de etnologie urbană şi de mentalităţi pentru secolele trecute.

Deşi provenind tot din Capitală, cele şapte proze publicate de aceiaşi editori în broşura *Din şezători. Basme culese de Ion C. Măldărescu din Bucureşti în 1885* (aici ar trebui făcută, credem, o corecţie, căci şi în periodice, şi în volum naraţiunile au apărut mai târziu, adică în 1888, respectiv 1889), CCPMB, Colecţia „Restituiri", Bucureşti, 2000 au prea puţine referinţe la viaţa urbană. Culegătorul are însă talent, rescrie cu fidelitate povestirile auzite de la diferiţi povestitori, stilul e alert, naraţiunea vie, încât *restituirea* lor prin ediţia de faţă merită să fie salutată cu căldură. De fapt întreaga serie a Colecţiei „Restituiri" editată de Centrul Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti (iniţiată în 1998, când au apărut volumele *Despre pomul Crăciunului. Conferinţă rostită la „Junimea" din Bucureşti, în 1882, de scriitorul Petre Ispirescu*; *Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor. Studiu din 1938 al prof. univ. dr. Mihai Pop*, urmate, în 1999, de *Legende române* de V. A. Urechia; *Cântecul popular la modă în Bucureşti şi în judeţul Ilfov în anii 1905 şi 1906* de Theodor D. Speranţia; *Târgul Moşilor - o emblemă dispărută a oraşului Bucureşti*. Antologie şi cuvânt înainte de Petre Florea, pentru ca în anul 2000 să fi mai văzut lumina tiparului şi *Schiţă de calendar popular pentru Bucureşti de Petre Ispirescu* (Cuvânt înainte de Petre Florea. Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru) poate fi considerată ca o reuşită şi ca un bun început pentru ceea ce ar trebui să fie studiile de etnologie urbană cu privire specială la Târgul lui Bucur.

(Apărut ca *Oraşul şi folclorul*. Ministerul Culturii. Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare. Colocviile Centrului Naţional al Creaţiei Populare, ediţia a VI-a - „Cultura populară actuală - valenţe şi interferenţe urbane", în „Sinteze", vol. 6, 1999 (apărut 2000), p. 20-21)

Etnologi europeni despre obiceiurile românești

Dacă etnografia și folcloristica, generate de elanul romantic al descoperirii propriei identități, al surprinderii glasului specific al fiecărui popor, al fiecărei națiuni ieșite la lumină în epoca modernă, se definesc ca discipline ale identității, antropologia culturală sau socială, ca „fiică a colonialismului", iar în unele circumstanțe și etnologia se definesc ca discipline ale alterității, scopul lor fiind acela de a-l studia și de a-l înțelege pe **celălalt**, situat fie într-un spațiu cultural depărtat, fie într-un alt timp, fie în circumstanțe diferite, ca nivel de dezvoltare a mijloacelor tehnice și a cunoștințelor științifice, de acelea al investigatorului. Este vorba, desigur, de antropologia clasică, de la Edward B. Taylor și James George Frazer la Franz Boas și Bronislaw Malinowski, ale căror studii se referă, cum bine se știe, la cultura primitivă, la mituri și credințe, la comportamente, ritualuri și structuri sociale ale aborigenilor din America de Nord și de Sud, din India, din Africa, din Insulele Polineziene, din Australia sau Noua Zeelandă etc. Preluând temele și metodele de investigație ale antropologiei, etnologia și-a adjudecat un teren de studiu mai apropiat de cercetător, ocupându-se de vecinul, de cel de alături, de cel asemeni cu mine, dar totuși diferit, căruia vrea să-i surprindă și să-i înțeleagă particularitățile modului de viață, de gândire, de creație culturală. Obiectul predilect de studiu al acestei etnologii îl constituie culturile populare, păstrate mai bine, datorită jocurilor complicate ale istoriei, în sud-estul Europei, de exemplu, dar și în zonele rurale ale spațiului mediteranean, în America de Sud sau în Extremul Orient.

Există, desigur, posibilitatea ca o cultură europeană sau un segment al acesteia (arhitectura populară, obiceiuri, coduri alimentare, sisteme de înrudire) să fie studiate de savanți aparținând chiar grupului respectiv, ceea ce nu schimbă foarte mult datele problemei, pentru că etnologul, chiar dacă aparține ca origine grupului etnic, confesional, profesional pe care îl investighează, încetează de a mai fi unul dintre aceștia, devine, în raport cu grupul, **altul**, **celălalt**, după cum grupul studiat devine, pentru el, **ei**, **ceilalți**, pe care îi privește, inevitabil, „de

departe". Este adevărat, pe de altă parte, că, dinlăuntrul sau din afara grupului, cercetătorul modern face eforturi susținute de a se integra comunității studiate, de a fi acceptat de aceasta ca unul dintre **noi**, dar operația nu este simplă deloc, chiar atunci când ea este susținută de cele mai bune intenții. Chiar în procesul actual al trecerii de la „privirea de departe" («le regard eloigné») la „privirea participativă" («le regard partagé») trebuie să se țină seama - scrie Jean Copans - de faptul că „discursul asupra sinelui este în mare măsură tributar existenței **Celuilalt** și că existența acestuia din urmă rămâne încă în mare măsură fasonată de discursul pe care noi îl ținem despre el", adică despre **Celălalt**.

S-au înmulțit, în anii din urmă, studiile scrise de străini despre cultura populară românească, iar lectura lor dă, nu o dată, sentimentul reconfortant al unei descoperiri sau redescoperiri.

Extrem de utilul instrument de lucru care este *Dicționarul etnologilor români* elaborat de Iordan Datcu și apărut, într-o nouă ediție, la Editura Saeculum I.O. din București (2006) relevă, pe de o parte, interesul constant al unui mare număr de scriitori, istorici, filologi, sociologi, oameni de cultură în general pentru folclorul românesc, pentru cultura populară în ansamblu, românilor, de la Alecsandri până la Blaga și de la Alecu Russo până la Mihail Sadoveanu, de la Titu Maiorescu la G. Călinescu și de la Eminescu la V. Voiculescu, adăugându-li-se o amplă serie de cărturari străini, atrași irezistibil, de-a lungul timpului, de farmecul cuceritor al creației populare românești. Se numără între aceștia, încă din epoca de început a folcloristicii românești, când cultura tradițională folclorică era abia scoasă la lumină și arătată cu mândrie Europei și lumii întregi, istoricul francez Jules Michelet, care a scris pagini pline de entuziasm despre cântecul popular, despre ornamentele costumului țărănesc în care găsea asemănări cu „cele mai vechi mozaicuri romane", despre jocurile populare românești pe care le asemăna cu cele ale romanilor, despre balada *Miorița* pe care o socotea „un lucru sfânt și emoționant care îți sfâșie sufletul". Alături de el, un alt francez, Honore [Abdolonyme] Ubicini, participant la Revoluția de la 1848 din Țara Românească, autor al prefeței la traducerea în limba franceză a colecției de poezii populare a lui Vasile Alecsandri și coautor al unei lucrări de etnografie despre *Provinciile dunărene și române* (1856). Tradiția intelectualilor francezi atașați de valorile spirituale ale românilor este continuată de Jules Brun, care traduce, în 1894, *Șapte*

basme românești comentate de Leo Bachelin, pe urmele cărora, ceva mai târziu, Jean Boutière avea să realizeze monografia sa despre Ion Creangă. Lor li se adaugă cehul Jan Urban Jarnik, de la Universitatea din Praga, coautor, alături de Andrei Bârseanu, a celebrei colecții antologice *Doine și strigături din Ardeal* (1885), ungurul Béla Bartók, autor al unor importante colecții și studii despre colindele românești și despre muzica populară din Transilvania, englezoaica de origine australiană Agnes Kelly-Murgoci preocupată de aspecte etnografice românești precum ouăle de Paști, obiceiurile de înmormântare, vampirism și altele (vezi Virgiliu Florea, *Agnes Murgoci - o reprezentantă, în Anglia, a studiilor de folclor românesc*, în vol. *Din trecutul folcloristicii românești*, Napoca Star, Cluj, 2001, p. 100-123).

În vremurile mai dincoace, *Dicționarul* înregistrează pe romanistul de limbă germană Felix Karlinger, apreciat cunoscător al basmelor orale și al cărților populare românești, și pe Marianne Mesnil, din Belgia, autoare a unui studiu despre obiceiurile de iarnă dintr-un sat din Moldova și a unui volum de studii de etnologie românească și balcanică, pe Gail Kligman, din SUA, autoarea unui studiu despre călușul românesc, cu o prefață de Mircea Eliade, apărut la Chicago în 1981, și a unei monografii despre *nunta mortului*, apărută în engleză, în 1988, și în română, în 1998 și pe Rosa Rachel Knorringa, autoare a unei teze de doctorat despre *Constantele și transformările unui cântec narativ român: Mogoș Vornicul*, susținută la Universitatea din Amsterdam și publicată în Olanda, în 1978 (aici și-ar fi găsit locul și Margaret Hiebert Beissinger, elevă, la Harvard, a lui Albert Bates Lord, cu care susține teza de doctorat despre *Stilul compozițional oral în poezia narativă tradițională românească*, bazată pe repertoriul unui lăutar din Teleorman, Costică Staicu Pelcaru, teză publicată ulterior, cu adăugiri, sub titlul *Arta lăutarului. Tradiția epică în România*, 1991), pe francezul Jean Cuisenier, autor al unor studii de referință despre *focul viu*, despre bocetele și cântecele rituale de înmormântare la români, editorul unui număr (3/1995) din «Ethnologie Francaise» consacrat României, și, desigur, încă alții.

Marianne Mesnil, profesoară la Catedra de Antropologie Europeană de la Universite Libre de Bruxelles și directoare a Centrului de Etnologie Europeană din cadrul Institutului de Sociologie de la aceeași Universitate, recomandându-se ea însăși drept „specialistă în etnologie românească", și-a început pregătirea de specialitate în România, încă din 1968, pe când era studentă, și și-a elaborat lucrarea de licență, sub

îndrumarea profesorului Mihai Pop, pe material românesc, cules în localitatea Tudora din județul Iași, lucrare publicată ulterior, în Belgia, sub titlul *Les Héros d'une fête. Le beau, la bête et le tzigane*, Editions Labor, Bruxelles, 1980 (din păcate, prea puțin cunoscută la noi, deși, în epoca respectivă, însemna ceva).

Revenită de multe ori în România, bună cunoscătoare a spațiului cultural românesc, Marianne Mesnil a dat cercetărilor sale din anii '80 mai ales o tentă ideologică, relevată de studiile adunate în prima parte a volumului *Etnologul între șarpe și balaur* (Editura Paideia, 1997) sub titlul *Între raționalism și romantism: mize și premise ale etnologiei europene*.

O occidentală și o lucidă, cercetătoarea din Belgia încearcă să traseze liniile directoare ale unei discipline mai degrabă tinere cum este etnologia europeană, în raport cu folcloristica și cu antropologia culturală, prima, cum am menționat la început, „expresia ideologică a epopeilor naționaliste", a doua - antropologia deci - trimițând la „epopeea colonială". Este sesizată, în secolul al XIX-lea, „o dublă mișcare" ce animă, în sens invers, de la est la vest, Europa, o Europă „aflată în căutarea cunoașterii de sine": „În timp ce în Est ea operează ca o mișcare de închidere asupra ei însăși și se constituie într-un veritabil «buric al Pământului», într-un *axis mundi*, în Vest, dimpotrivă, tot ea se proiectează în marile spații de peste Ocean, pentru a descoperi acolo «celălalt eu», pentru a-și îmbogăți cunoașterea identității prin intermediul confruntării cu Celălalt" (p. 46). Fără să nege importanța vechilor cercetări de folclor, susținând chiar necesitatea asumării acestei „moșteniri de neînlocuit a veacului al XIX-lea", noua disciplină dedicată culturilor „oral-sincretice", „populare", „tradiționale", „rurale" din Europa trebuie să-și *regândească* obiectul „prin prisma cuceririlor științelor umaniste din acest ultim sfert de secol". Se poate repera aici, de fapt, mai mult decât o pledoarie pentru înnoirea demersului etnologic, dincolo de aceasta insinuându-se o atitudine fermă de contestare a tendinței de confiscare a culturii populare de către autoritățile comuniste, sub paravanul naționalismului: „În Europa de Est, și îndeosebi în România, totul se petrece ca și cum am fi martorii unei întoarceri în trecut - scria autoarea în 1988 -, prin reliefarea mai mult ca oricând a ideologiei diferenței, a specificității naționale, în detrimentul unei perspective comparative sau măcar al unei inserții într-un proiect cât de cât totalizator, așa cum ar fi îndreptățit de vocația antropologiei. În așa fel, încât parcă se pierd

lecţiile marilor precursori care au ştiut să-şi pună erudiţia, adesea poliglotă, şi pluridisciplinară, în slujba unui proiect universal, capabil de a se gândi pe sine prin cunoaşterea altora, dincolo de frontierele unui naţionalism militant" (p. 48).

Din acest unghi se cere interpretat şi un alt articol, scris tot înainte de decembrie 1989, *Un nai prea puţin bucolic*, în care era analizat modul cum propaganda oficială manipulase talentul interpretativ şi ecoul internaţional al muzicii marelui instrumentist Gheorghe Zamfir. Acesta - crede autoarea - „devine cântăreţul României renăscânde din anii 1965-1970 (adică începutul epocii Ceauşescu - n.n. N.C.), aşa cum alţii deveniseră cântăreţii României din anii 1848. [...] Dacă poezia populară (mai ales doina lui Alecsandri) a fost pusă atunci în slujba revendicărilor acestei «primăveri a popoarelor», ea poate fi regăsită ca favorită în repertoriul lui Zamfir, mobilizată din nou pentru a emoţiona şi a cuceri nu o elită intelectuală, ci un public saturat de muzica pop prin mass-media, aflat în căutarea unei «reoriginări» muzicale" (p. 52).

Se poate vedea cum, privite din afară, fenomene care ar fi putut scăpa privitorului dinlăuntru, se descoperă mai uşor privirii de departe, acelui «regard eloigné» propriu cercetării etnologice.

După încă 10 ani, „căutătura" cercetătorului se opreşte, în vol. *Dincolo de Dunăre. Studii de etnologie balcanică* (partea a II-a, *Transdanubiene,* în colaborare cu Assia Popova), Editura Paideia, 2007, asupra altor aspecte, supunând unei analize, trebuie să repet adjectivul, *lucide*, stări de fapt, *întâmplări* din realitatea politică imediată - „revoluţia română în direct", stereotipurile care drapează cunoaşterea Balcanilor şi a omului balcanic -, emoţii şi sentimente, trăiri personale, amintiri despre experienţa sa românească şi balcanică. Ca şi în cazul cercetării de la Tudora, pusă în pagină în studiul din 1980, şi acum, obiceiurile, tradiţiile, sărbătorile sunt, de cele mai multe ori, pretexte pentru comentarii etnologice încărcate de reflexii filosofice despre timp, spaţiu, ocupaţii, raporturi interumane, urmând, mai vizibil sau mai discret, modelul lévi-strauss-ian şi greimas-ian pe care i-l descoperise, poate, tinerei belgiene, profesorul ei bucureştean, Mihai Pop.

Francezul Jean Cuisenier datorează mult, în ceea ce priveşte terenul românesc, aceluiaşi Mihai Pop care l-a călăuzit prin ţinuturile carpatine, i-a orientat cercetarea spre zone pe care el însuşi le investigase vreodată, i-a atras atenţia asupra unor realităţi care, în general, nu se lasă prea uşor descifrate străinului. Un adevărat *gentilhomme*, profesorul francez l-a evocat cu căldură pe mai

vârstnicul său coleg român cu ocazia decernării titlului de *Doctor honoris causa* al Universității din București (14 octombrie 2005), ocazie cu care relua portretul schițat acestuia în *Memoires des Carpathes*, Plon Terre Humaine, 2000 (*Memoria Carpaților. România milenară: o privire interioară.* Traducere în limba română de Ioan Curșeu și Ștefana Pop, Editura Echinox, Cluj, 2002): „Îl cunoșteam pe Mihai Pop prin Claude Lévi-Strauss. Înnodasem o relație în Japonia, la 1968, la Congresul mondial de științe antropologice, unde ne reprezentam fiecare țările. [...] Cu părul alb, dar cu privirea sclipitoare de inteligență, cu vorba precisă, dar cu accente delicios puse și întoarse, Pop era, pe atunci, deja în vârstă, mai în vârstă decât mine cu douăzeci de ani. Te seducea prin propria-i persoană, nu mai puțin prin cultura lui și prin incredibilele sale capacități lingvistice. Îl regăsisem de câteva ori în lumea internaționalizată a universităților și a muzeelor, la Chicago, New York, Urbino sau Moscova. Și mai ales la Paris, unde a condus primul Congres internațional de etnologie și folclor european, pe care îl organizasem cu ocazia inaugurării Muzeului Național de Arte și Tradiții Populare, în 1971. [...] Dacă alesese să mă ducă în Maramureș, împreună cu câțiva dintre colaboratorii lui, nu era fără motiv, aveam eu să descopăr progresiv: ne găseam în centrul nevralgic al Europei, într-unul din nodurile cele mai strânse ale istoriei și ale contradicțiilor. Și tocmai acolo se născuse el." (p. 66-67)

Dar nu numai spre Maramureș l-a îndrumat Mihai Pop pe oaspetele lui, ci și în Oltenia, unde îi atrăsese atenția asupra riturilor funerare, considerate de către savanții români „ca dovezi ale vechimii culturii lor și ale continuității ei". „Toate acestea mi le sugerase faimosul meu prieten, pregătindu-mi o ședere în Oltenia și gândindu-se că un eveniment neprevăzut, o înmormântare, care să mi se înfățișeze ca obiect de studiu, se va întâmpla" (p. 348). Și „evenimentul" are loc, dându-i etnologului ocazia să ia parte la acesta, să noteze, să comenteze, să compare: „Cum avea să fie înmormântarea la Dobrița (în comparație cu aceea din Maramureș, la care participase în timpul altei anchete - n.n. N. C.), în acea Oltenie atât de adânc zguduită de regimul comunist, de colectivizarea pământurilor și de imbecilizarea politică și culturală a populației? Ce rămânea din somptuoasele rituri funerare descrise de lingviștii, de folcloriștii și de muzicologii din generațiile precedente, din dramaturgia și din splendoarea expresiei lor orale și corale? Și dacă mai era ceva în vigoare, ce mai puteau însemna ele acum, pentru cei care luau parte la

ele, oficianţi, rude şi vecini? Ce gândire subîntindeau, pe care să încerc să o descifrez?" (p. 350).

O serie de întrebări în care se pot vedea aşteptările etnologului, îndoielile lui, care se vor amplifica atunci când, peste cinci zile, va avea ocazia să participe la o altă înmormântare, mai „complexă" decât precedenta. „Şi iată-ne, iarăşi, pe Irina (Nicolau, regretata noastră colegă, care l-a însoţit pe etnologul francez în cercetările sale - n.n. N.C.), la 26 septembrie 1974, pe drum spre casa unui mort, cu frunţile pline de gânduri la perspectiva marii ceremonii anunţate. Sunt departe să-mi imaginez că, douăzeci şi cinci de ani mai târziu (când Jean Cuisenier redacta volumul apărut în anul 2000 - n. n. N.C.), şi după atâtea evenimente, voi reciti observaţiile pe care mă pregătesc să le fac şi voi descoperi mult mai multe lucruri de câte sunt pregătit să văd" (p. 353).

Cred că titlul cărţii, *Mémoire des Carpathes*, nu înseamnă, simplu, cum s-a tradus, *Memoria Carpaţilor* (chiar dacă bătrânii munţi ai României vor fi având şi ei memoria, amintirile lor), ci ascunde un sens mai special, potrivit tipului de scriere şi de scriitură ales de autor, mai apropiat fiind acela de *memorial*, «écrit relatant des faites mémorables ou dont on veut garder le souvenir». Căci cele trăite de etnologul francez în cele trei sate din Carpaţii României sunt, pe drept cuvânt, fapte memorabile şi cărora cel care le-a trăit vrea să le păstreze amintirea. În plus, din fapte trăite şi consemnate, la timpul lor, acestea au devenit documente etnologice pe baza cărora se pot construi teorii şi extrage sensuri. Pentru a ilustra capitolul „Tradiţii populare şi formă rituală" din cea mai recentă carte a sa, *La tradition populaire*, P.U.F., 2005 (*Tradiţia populară*. Traducerea de Nora Rebreanu Sava, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 2005), Jean Cuisenier alege cazul românesc al riturilor funerare: „În ţările de tradiţie creştină ortodoxă, ritualul religios se îngrijeşte mai mult de procesul trecerii de la viaţă la moarte, prin faptul că oferă forme pentru a asigura nu numai secvenţa centrală a ritului liminal printr-un serviciu bisericesc, ci şi secvenţele de separare şi cele de agregare", acestea din urmă revenind membrilor familiei şi celor din jur. „Acolo se perpetuează, nu fără variaţii locale şi unele transformări apărute de-a lungul timpului, obiceiuri precum înzestrarea mortului cu obiecte simbolice, care să-l ajute în călătoria de dincolo de mormânt şi în înfruntarea pericolelor, sau priveghiuri cu jocuri funebre şi bocete jelite, strigate ori cântate. Acolo se păstrează memoria textelor de o vechime imemorială, cum e *Cântecul Zorilor*, în care se găsesc concentrate marile mituri referitoare la călătoria

sufletului în lumea de dincolo. Încât ne putem întreba: ce e mai de admirat: transmiterea de-a lungul timpului a miturilor în contextul lor ritual original, sau adecvarea acestor texte la o cerinţă socială care se reînnoieşte, totuşi, din generaţie în generaţie" (p. 65). Provocatoare, întrebarea îşi aşteaptă răspunsul.

Ne întrebăm, la rândul nostru, parcurgând studiile acestor etnologi din Europa sau din afara bătrânului Continent, intraţi în categoria „străinilor apropiaţi", cum s-a intitulat expoziţia omagială consacrată profesorului Jean Cuisenier cu ocazia împlinirii vârstei de 80 de ani, vernisată la sfârşitul lui iunie 2007, la Muzeul de Etnografie Braşov, şi realizată în colaborare cu Universitatea din Bamberg, Germania, care ar fi, pentru noi, pentru etnologia românească, folosul unui astfel de demers. Cred că sugestia, dacă nu îndemnul ferm care se poate desprinde din aceste „exerciţii de privire etnologică", cum le numeşte colega mea Rodica Zane, este tocmai trecerea de la admiraţie, încântare, extaz în faţa „frumuseţii", „vechimii", „bogăţiei", „unicităţii", „valorii" culturii tradiţionale/populare/etnografice/folclorice româneşti (adesea prea apăsat subliniate) la interogaţie lucidă şi la interpretare ştiinţifică onestă.

(„Datina". Periodic Constănţean de Cultură Tradiţională, Anul XIII, nr. 46, septembrie 2007, p. 9-10)

„Spune-mi ce bucate găteşti, ca să-ţi spun cine eşti"

Ar fi greu, dacă nu chiar imposibil să găseşti doi români care să cadă de acord, necondiţionat, în ceea ce priveşte cele mai specifice ori mai reprezentative mâncăruri româneşti, într-atât de diverse sunt preparatele culinare de la o provincie la alta, de la o regiune la alta, de la un sat la altul, de la o familie la alta. Se întâlnesc aici miresmele cele mai pătrunzătoare ale Orientului (piper, dafin, ienibahar, cimbru, tarhon) cu aromele cele mai fine ale

bucătăriei occidentale, mirosul ascuțit de brânză cu ceapă sau de mujdei de usturoi cu aroma suavă de vanilie și scorțișoară, preparatele cele mai simple și mai nepretențioase, precum carnea friptă pe jar sau ouăle fierte în apă, zise românești, cu altele rezultate din amestecuri sofisticate precum, de exemplu, sărmăluțele în foi de viță cu iaurt sau cu smântână ori răcitura din porc, nelipsită de pe masa festivă de la Anul Nou.

Sigur că „preferințele alimentare" ale fiecărui grup sunt determinate în primul rând de resursele naturale. Că danezii preferă untul uleiului de măsline, iar italienii tonul în locul heringilor se explică prin simplul fapt - scrie Jean Cuisenier în *Etnologia Europei* - „că primii nu pot cultiva măslini pe pământurile lor nordice propice creșterii vacilor, nici cei din urmă nu pot pescui hering în apele Mediteranei, care abundă în tot felul de specii de ton".

Dar în afara acestor „constrângeri" de mediu și de resurse trebuie să fi funcționat, în timp, și alte reglementări care au impus anumite preferințe și repulsii alimentare, cele mai multe de ordin cultural, spiritual, religios. Astfel, consumul de carne de porc trasează o linie despărțitoare netă între creștini și evrei, pe de o parte, între creștini și musulmani pe de alta, și chiar între anumite grupuri confesionale în interiorul creștinismului (adventiștii față de ortodocși, de exemplu). Interdicția impusă de Lege s-a transformat în aversiune, opoziția pur/impur acționând cu o extraordinară vigoare și inducând comportamente riguros controlate cum ar fi prepararea rituală a mâncării (*kosher*) la evrei. Nu este vorba, deci, numai despre *alegerea alimentului* potrivit, acceptat, admis, dar și de *modalitățile de preparare a acestuia*, de la felul în care animalul este sacrificat până la ustensilele folosite la gătitul mâncării. Restricția se întindea, în timpurile creștinismului primar, chiar și la așezarea la masă, căci, zice o notă la versetul 2:12 din *Epistola către Galateni* din *Biblia de studiu pentru o viață deplină*. Versiunea C. Cornilescu, 1996, p. 1698: „Ei învățau de asemenea că Iudeii credincioși nu ar trebui să mănânce cu niciun credincios dintre Neamuri, care nu era tăiat împrejur și care nu respecta întocmai datinile iudaice și restricțiile regimului alimentar".

De fapt, asemenea reguli, dictate de dicotomia pur/impur, curat/spurcat, sunt respectate cu strictețe în interiorul grupurilor relativ omogene confesional, cum este cazul creștinilor, care fac o distincție netă între alimentele sau mâncărurile „de dulce" și cele

„de post". Respectarea „dietei" era un semn major al apartenenței la grupul religios respectiv, încât primii creștini au preferat să moară, decât să se spurce, mâncând, în post, bucate de dulce. Legenda zice că un aliment ritual, cunoscut mai ales în spațiul ortodox sud-est european (greci, români), *coliva*, ar fi fost „născocită" de Sfântul Toader, care i-a învățat pe credincioși să fiarbă grâu pisat și să-l mănânce, în locul bucatelor „pângărite", „spurcate", „de dulce", pe care împăratul Diocleţian îi silea să le mănânce în „săptămâna mare din Păresemi". Peste secole, un călător străin observa, cu mirare, cum protectorii lui valahi, care îl însoțiseră pe un drum plin de primejdii de la București la Giurgiu, nu s-au atins de bucatele oferite de hangiu, explicându-i simplu că „Azi e zi de post, carnea și vinul nu sunt îngăduite, și chiar de pâine n-avem voie să ne săturăm decât pe jumătate". „Europeanul" Richard Kunisch (care, altminteri, are o atitudine extrem de favorabilă față de români și căruia i se datorează consemnarea celor două „basme valahe", *Fata din grădina de aur* și *Frumoasa fără trup*, prelucrate genial de Eminescu) nu înțelege exact sensul acestei „abstinențe" a dorobanților însoțitori, „abstinență" din care „nu scoteau niciun avantaj" și crede că „acești oameni mai au multe de învățat până să se civilizeze complet". Dar restricțiile alimentare acceptate și respectate de români făceau (fac) parte chiar din „civilizația" lor, din tradiția lor culturală, susținută fiind de anumite practici rituale. Astfel, la începutul perioadei de post s-a instituit o *tradiție*, în calendarul popular prima zi de marți din Postul Paștelui fiind numită „marțea vaselor", zi în care se spălau vasele „de dulce" cu leșie, purificându-le, astfel, pentru gătitul ritual, „de post", din perioada premergătoare Sărbătorii Învierii Domnului.

Pe de altă parte, *comensualitatea*, mâncatul „din aceeași strachină" sau „din același blid", constituia o modalitate rituală de agregare, de constituire sau de întărire a coeziunii grupului, de la cel mai mic (grupul familial) până la cel mai extins (grupul local, determinat etnic, lingvistic, religios etc.) Preferințele sau repulsiile alimentare fac parte din moștenirea culturală a grupului, ele constituind o parte a identității personale și, prin însumare, a identității etnice înseși. Anumite deprinderi alimentare tind să fie atașate ca niște etichete definitorii anumitor popoare: românii sunt „mămăligari" (mâncători de mămăligă care, se zicea până nu demult, „nu explodează"), italienii sunt „macaronari" sau „broscari", finlandezii

sunt „mâncători de peşte crud”, de unde, se pare, ar veni şi etnonimul *Suomi* (numele Finlandei în limba finlandeză) etc.

Parte integrantă a culturii, capitol distinct al antropologiei („food-ways”) sau etnologiei, alimentația tradițională spune mult despre specificul unui popor, despre originile şi istoria lui, despre contactele, schimburile şi împrumuturile culturale din care s-a întrupat existența lui etnică. Mămăliguța cu brânză şi smântână, puiul la ceaun, cozonacul cu nuci, măcinicii şi coliva, ca semne ale unei civilizații străvechi, fără a ne izola şi îndepărta de Europa (ba chiar dimpotrivă!), par să aibă în ele însele suficiente resurse pentru a se opune impetuosului proces de „MacDonaldizare” la care asistăm, poate prea indiferenți.

(„Adevărul literar şi artistic”. Săptămânal de cultură şi atitudine, anul IX, nr. 538, 3 octombrie 2000, p. 6)

„Lumina pâinii”

Pe scriitorul Ovidiu Genaru (n. 1934) - autor al unor volume de versuri bine primite de critică (*Un şir de zile*, 1966; *Nuduri*, 1967; *Patimile după Bacovia*, 1972 etc.), prozator (romanele *Week-end în oraş,* 1969; *Iluzia cea mare*, 1979; proză scurtă, *Cafeneaua subiectelor*, 1980), dramaturg (*Vieți paralele* şi *La margine de paradis*, 1976, şi altele), eseist, gazetar - critica şi istoria literară l-au reținut, în primul rând, ca poet, un poet „remarcabil”, cum îl socotea Marian Popa în *Dicționarul* său din 1971, adică la doar câțiva ani de la debut, creator de versuri „reprezentative”, după părerea istoricului literar Ion Rotaru, pentru ca Eugen Simion să încheie densul capitol pe care i-l consacră în panorama sa *Scriitori români de azi* cu aprecierea că băcăuanul este, „în stilul lui, un poet original”.

Dată fiind multitudinea preocupărilor sale, nu e chiar surprinzător faptul că întâlnim numele lui Ovidiu Genaru pe o carte de un tip mai special, *Pâinea cea de toate zilele*, Editura Corgal

Press, 2004, situată la intersecția dintre zona eseului și a cercetării științifice, între istoria ocupațiilor și a mentalităților și meditația etnografică, folcloristică sau teologică, pe marginea unui subiect generos și deschis, cum vom vedea. „Aluatul" cărții a fost pus la crescut în urma unei discuții cu ing. Ion Răducan, specialist în tehnologia produselor alimentare, președintele S.C. Pambac S.A. Bacău, omul care, de vreo 40 de ani, face pâine și produse de panificație pentru populația din Bacău și din țară.

Scriind despre pâine, Ovidiu Genaru s-a confundat cu obiectul cărții, spunând despre sine că seamănă cu o pâine și că însăși cartea lui e ca „pâinea". Ceea ce s-a și confirmat la lectură, cartea fiind nu doar digerabilă, dar chiar plăcută la gust, cu arome pe care doar pâinea coaptă în cuptor, la țară, în după-amiezele - serile de vară le are (nu știu de ce, dar în amintirea mea stăruie acest moment al coacerii pâinii, când în ograda bunicilor mei din Fierbinții Ialomiței se stârnea o forfotă de nedescris, cu adusul lemnelor și cocenilor, cu ațâțatul focului, cu arsul cuptorului și curățirea lui atentă, apoi așezarea pâinii în pântecele cald al cuptorului și așteptarea înfrigurată a momentului scoaterii pâinii, după un timp știut doar de femeile cele pricepute, de obicei „babe bătrâne care știu rândul la pâine" și care nu se uitau la ceas sau la altă sculă de măsurare a timpului pentru a afla clipa cea potrivită; și gurile cele flămânde așteptând codrul cald de pâine să le frigă cerul gurii și să le umple nările fremătătoare de miros).

Discuția-prolog din deschiderea cărții, așezată sub un titlu cum nu se poate mai potrivit - „Lumina pâinii" -, dă seamă, în bună parte, de intențiile cărții și de lungul proces al strângerii spicelor, măcinării boabelor, facerii și dospirii aluatului până la punerea lui în forme și la coacerea sa la temperatura generată de focul creației. În dedicația dată pe exemplarul dăruit mie, autorul se socotește „un învățăcel întru pâine"; un învățăcel învățat, spun eu, care a lucrat la această carte cu multă tragere de inimă, cu plăcere, pe alocuri chiar cu voluptate. Se vede cum, încercând să cuprindă subiectul, să-l încercuiască, să-l asedieze ca pe o redută, autorul - se întâmplă adesea cu fiecare dintre noi - este el însuși „prins", captivat de acesta, se scufundă în adâncurile informației simțind, probabil, aceeași plăcere pe care o simțeam noi, copiii, când eram trimiși în magazia bunicului să vânturăm cu picioarele grâul răcoros și moale.

Sunt, de fapt, în această carte trei secvențe bine ordonate care privesc, întâi, pâinea sacră, pâinea spirituală, așa cum s-a concretizat acest simbol cultural ordonator în diferite culturi și civilizații, de la cele mai vechi până la cele mai apropiate de timpurile moderne; apoi un amplu capitol despre pâinea cea de toate zilele, despre cultivarea grâului, a cerealelor în arii geografice și culturale extinse, din Mesopotamia, patria antică a agriculturii, și Egipt, acest „dar al Nilului", până în Europa medievală și mai încoace, în care „foamea și abundența" au alternat, ritmând viețile oamenilor și devenirile istorico-sociale ale cetăților, orașelor, statelor „bătrânului Continent" (vezi Massimo Montanari, *Foamea și abundența. O istorie a alimentației în Europa* [1993]. Traducere de Doina Cernica și Lena Caraboi, Polirom, 2003); și, în fine, o a treia secțiune, cu aspect „tehnologic", despre „facerea pâinii" în condiții industriale, astăzi.

Descoperim, astfel, în chiar ordonarea substanței cărții, un autor triplu - un mitolog și un antropolog/etnolog de substanță, un istoric al agriculturii și al mentalităților legate de această ocupație străveche a omului și un specialist în probleme de industria panificației - la acest capitol se poate adăuga foarte bine și amplul interviu cu sponsorul cărții, dl. Ion Răducan, președinte al S.C. Pambac S.A. Bacău, un om al faptei, al acțiunii, al soluțiilor practice, un om al timpului prezent.

Sigur că pe mine, ca etnolog, m-au interesat mai mult și mi-au reținut atenția cu precădere considerațiile despre grâu, făină, pâine din perspectiva vechilor culturi și din aceea a culturii tradiționale românești, parte integrantă și inalienabilă a culturii europene și a culturii umanității în general. Pentru că românii și strămoșii lor cei mai apropiați - traco-daco-geții și romanii -, dar și cei de mai înainte (mă gândesc la populațiile creatoare ale Vechii Civilizații Europene, prezentă cu mii de ani înainte în arealul dintre Marea Egee și Marea Neagră, cu marea lor zeiță, simbol al vieții și al fecundității) au fost agricultori, cultivatori de grâu, e de presupus, dat fiind faptul că această plantă este cunoscută în zona noastră încă din Neoliticul superior, și au elaborat, pe marginea ei sau în legătură cu planta dătătoare de viață adevărate complexe culturale - tehnici agricole, de la smulgerea din natură a terenurilor pentru cultivarea plantelor la inventarea uneltelor și instalațiilor pentru obținerea și prelucrarea boabelor - și credințe, obiceiuri, forme de artă a cuvântului etc. care însoțesc muncile agricole, de la arat și semănat până la strângerea

recoltelor şi facerea pâinii, perpetuate de-a lungul secolelor, până în ziua de azi.

Se găsesc în cartea scrisă de Ovidiu Genaru pagini de tratat academic sau de teză de doctorat pe tema în discuţie, se găseşte, atât cât trebuie şi acolo unde trebuie, sensibilitatea poetului, şi, mai mult decât orice, o adevărată dragoste pentru pâinea cea de toate zilele, dar şi pentru pâinea spirituală, pentru pâinea rituală, de la marile praznice creştine sau de la întâmplările legate de viaţa şi de moartea omului.

Se conturează, astfel, o distincţie netă între alimentele/mâncărurile de dulce şi cele de post, între hrana cea de toate zilele şi alimentele preparate şi consumate exclusiv în anumite contexte sărbătoreşti, rituale, ceremoniale, căci se şi zice, întărind, prin formula verbală, o realitate evidentă: „nu e în fiecare zi Paşti" (sau Crăciun, sau sărbătoare).

Există, limpede, o diferenţă între „pâinea noastră cea de toate zilele", aliment cotidian, prezenţă vie în codul alimentar al românilor şi al multor alte popoare europene şi neeuropene, şi alte produse din grâu, preparate şi mâncate exclusiv în cadrul unor sărbători sau obiceiuri tradiţionale. Nelipsit în aceste contexte este *colacul*, „pâinea consacrată", cum îi spune Iulian Chivu în cartea sa *Cultul grâului şi al pâinii la români*, 1997. Într-adevăr, colacul, pâinea rituală, împletită după un anumit tipic, după momentele în care este folosit(ă), apare la naştere, la nuntă, la înmormântare şi la pomenirea morţilor, în ritualurile prinderii de văruţe ale adolescenţilor sau în cele de înfrăţire/însuroţire ale tinerilor trecuţi de pubertate, în riturile de vindecare, descântătoarea cerându-şi şi ea plata sau răsplata tot sub forma pâinii rituale: „Leac, şi babei colac!". Colacul era, de asemenea, darul ritual oferit de gazde colindătorilor de Crăciun sau de Anul Nou, prinos evocat de vestitorii Naşterii lui Iisus în formula finală a colindului: „Un colac de grâu frumos/Ca şi faţa lui Cristos" sau de cei mici, care în noaptea de Ajun străbat uliţele satului strigând „Colăcei/ bătrână, hăi!".

Alături de *colac, prescură*, *anafură* - toate alimente rituale din făină sau din grâu (*coliva*) -, în perioada sărbătorii Crăciunului se mai prepară un aliment ritual *de post*, purtând un nume foarte sugestiv, *pelincile Domnului*, *scutecele*, *cârpele Domnului Hristos*, menţionat ca atare în cartea lui Ovidiu Genaru, p. 123, prezentat pe larg în studiile etnografice şi în cele dedicate alimentaţiei populare.

În răspunsurile la Chestionarele lui Th. D. Sperantia (IV, f. 146 v) se consemnează că de Ignat (20 decembrie) „Fac un fel de turte, numite *Cârpele Domnului Hristos*, pe care le mănâncă în ajunul Crăciunului cu miere şi nuci" (Antoaneta Olteanu, *Calendarele...*, 2001, p. 542). Mihai Lupescu (*Din bucătăria ţăranului român*, Editura Paideia, 2000, p. 142) consemează: „*Pelincele Domnului, turte de Crăciun, turte de Ajun, scutecele Domnului* se fac în ajunul Crăciunului. Ele sunt nişte turtiţe subţiri şi coapte, muiete în apă îndulcită cu miere ori zahăr. Printre ele se pune şi brânză de julfă, într-un blid. Cine vrea, cu zahărul, pune şi miez de nucă pisat ca făina. E pomană cine le face şi le trimite şi altora. Ele se duc şi jertfă la biserică. Pe masa sătencelor se pun la Ajun, de le sfinţeşte Preotul" (o reţetă cu cantităţi şi mod de preparare, la Radu Anton Roman, *Bucate, vinuri şi obiceiuri româneşti*, Editura Paideia, 1998, p. 481-482: „La o adică sărbătoreşti sau rituale, pelincile sunt vechi cât şi orientul").

Prezenţa pâinii la marile praznice ale bisericii strămoşeşti este, de altfel, o altă temă mare a studiului lui Ovidiu Genaru - pâinea biblică, pâinea creştină, grâul hristologic şi pâinea euharistică prin care omul creştin se apropie de Divinitate, face părtăşie cu Ea, se împărtăşeşte din Trupul Domnului, dobândind o nouă viaţă fac obiectul unor observaţii subtile şi pătrunzătoare. *Pasca*, „semnul alimentar al sărbătorilor de Paşte (alături de ouăle roşii)", cum notează Ofelia Văduva în *Magia darului*, preparată din aluat dospit, trăsătură specifică euharistiei ortodoxe, în condiţii de puritate şi ritualitate, poate fi pusă în relaţie cu alte pâini rituale, cu „colacul mare" sau cu „capetele" preparate, în sudul ţării, în ritualurile de înmormântare. „Prin aceasta - notează autorul - pasca sugerează simbolismul ei funerar, legat de moartea lui Iisus, dar şi pe cel al reînvierii ca va urma, dominantă fiind ideea biruinţei vieţii asupra morţii. Ea se corelează cu simbolismul renaşterii şi regenerării inclus în temporalitatea sărbătorii şi vizează revitalizarea, revigorarea forţelor celor de mănâncă din pască, cu efecte asupra sănătăţii lor" (p. 140-141).

Grâul, planta şi bobul de grâu sunt nişte simboluri culturale ordonatoare, universalii ale culturii, semantizate într-un chip original de cultura tradiţională românească, în credinţe şi practici rituale, în poeme zise la zile mari, precum celebra „poveste a pâinii" rostită de Anul Nou în cadrul obiceiului Pluguşorului, şi preluate la un alt nivel de cultura învăţaţilor, scriitorilor şi artiştilor. Urmărind „aventurile bobului de grâu", în timp şi în spaţiu, în culturile cele

mai vechi şi în civilizaţia modernă, Ovidiu Genaru construieşte un amplu poem simfonic, admirabil orchestrat, cu arome plăcute gustului cititorului de astăzi, care cumpără pâinea cea de toate zilele din magazinele alimentare, fără a se gândi prea mult la drumul pe care „mirabila sămânţă" l-a parcurs de la ţarină până pe masa orăşeanului grăbit, dar nu neatent ori insensibil faţă de ce duce la gură.

(Cuvânt la lansarea cărţii, la Bacău, 2004)

Bucate şi băuturi tradiţionale pe masa de lucru a etnologilor

Capitol distinct al antropologiei (*food-ways*) sau al etnologiei, cum rezultă din articolul „Bucătărie", din *Dicţionar de etnologie şi antropologie*. Volum coordonat de Pierre Bonte şi Michel Izard. Trad. rom., Editura Polirom, 1999, alimentaţia tradiţională spune multe despre specificul unui popor, despre originile şi istoria lui, despre contactele, schimburile şi împrumuturile culturale din care s-a întrupat existenţa lui etnică. Această evidenţă nu era prea clară în urmă cu 7-8 ani la noi (deşi pe atunci apăruseră deja lucrări de profil, de bună ţinută ştiinţifică, precum acelea semnate de Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Editura Enciclopedică, 1996, şi de Radu Anton Roman, *Bucate, vinuri şi obiceiuri româneşti*, Editura Paideia, 1998), căci îmi aduc foarte bine aminte ce eforturi a trebuit să depun pentru a-i convinge pe organizatorii români ai prezenţei României la Smithsonian Folklife Festival din 1999 să răspundă pozitiv cerinţei partenerilor americani de a avea o secţiune destinată bucătăriei tradiţionale, secţiune care de altfel a avut un real succes.

Bucătăria este un spaţiu al intimităţii şi al specificităţii grupului, înţelepciunea populară atrăgând atenţia că „nu trebuie se te bagi unde nu-ţi fierbe oala", să te ţii, adică, departe, de problemele altora.

Dar a studia, a înțelege și a face cunoscute codurile alimentare proprii românilor, ca parte integrantă a culturii lor, mi se pare a fi un exercițiu firesc și util tocmai în condițiile globalizării excesive și tendinței acute de ștergere a diferențelor care domină lumea actuală.

Consumul de substanțe nutritive, necesar și indispensabil vieții, hrana, alimentația îl țin pe om aproape de biologic, dar ceea *ce* mâncăm și felul *cum* mâncăm țin de sfera culturalului, nu doar în sensul că, pentru a transforma resursele oferite de natură în alimente, omul le prelucrează, punând la lucru o experiență dobândită prin tradiție, tehnici și soluții de pregătire a hranei, ci și pentru că mâncatul, actul alimentar, modalitățile de comsumare a hranei sunt gândite, sunt așezate în paradigme mentale proprii fiecărui grup uman în parte, sunt concretizate în maniere „de masă", în sisteme clasificatoare (pur/impur, „de dulce/de post"), în reguli pozitive sau în interdicții etc. S-au creat astfel tradiții alimentare, care fac parte din cultura grupului și care sunt, alături de alte semne culturale (limba, în primul rând, dar și vestimentația, obiceiurile, așezările și adăposturile etc.), mărci ale identității grupului respectiv, chiar mărci ale identității etnice.

Sigur că „preferințele alimentare" ale fiecărui grup sunt determinate în primul rând de resursele naturale, însă în afara acestor „constrângeri" de mediu și de resurse trebuie să fi funcționat, în timp, și alte reglementări care au impus anumite „preferințe" și „repulsii" alimentare, cele mai multe de ordin cultural, spiritual, religios. Astfel, consumul de carne de porc trasează o linie despărțitoare netă între creștini și evrei, pe de o parte, între creștini și musulmani pe de alta, și chiar între anumite grupuri confesionale în interiorul creștinismului (adventiștii față de ortodocși, de exemplu). Interdicția impusă de Lege s-a transformat în aversiune, opoziția pur/impur acționând cu o extraordinară vigoare și inducând comportamente riguros controlate cum ar fi prepararea rituală a mâncării (*kosher*) la evrei. Nu este vorba, deci, numai despre *alegerea alimentului* potrivit, acceptat, admis, dar și de *modalitățile de preparare a acestuia*, de la felul în care animalul este sacrificat până la ustensilele folosite la gătitul mâncării.

Două studii recente, datorate unor cercetători din generații și cu formație diferite - Ioan Godea, *Din etnologia cumpătării. Palinca, țuica și vinarsul la români*, Editura Coresi, București, 2005 și Nicolae Panea, *(Folclor literar românesc) Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2005 -

pun în discuție probleme de etnologia alimentației într-o manieră originală, pe alocuri chiar surprinzătoare.

Trebuie remarcat faptul că, dacă mâncarea (alimentația tradițională) a făcut de timpuriu obiectul studiilor etnologice, băutura - componentă adesea inalienabilă a actului alimentar - a stat mai puțin în atenția cercetătorilor culturii populare. De aceea, lucrarea lui Ioan Godea, *Din etnologia cumpătării. Palinca, țuica și vinarsul la români*, are o indubitală notă de noutate, de inedit, mai ales prin centrarea interesului pe *băuturile spirtoase*, pe „tăriile" obținute prin distilare, și nu pe vin, „licoarea zeilor", obținut prin fermentare și decantare. Cu mult înaintea sa, folcloristul Mihai Lupescu, modest învățător și harnic culegător, colaborator apropiat al lui Artur Gorovei la „Șezătoarea", elaborase un studiu complex despre alimentația populară, publicat postum, după mss. 4813 din 1916 (vezi Mihai Lupescu, *Din bucătăria țăranului român*. Prefață de Radu Anton Roman. Studiu introductiv și bibliografie de Maria Rafailă. Postfață de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2000) în care se găsesc însemnări exacte despre „Băuturile țăranului", între care menționează și *rachiul* care „se face din spirt, punând o parte spirt și două părți apă. [...] Rachiul bun se bea înaintea mesei, că *face gust de mâncare*. Rachiul nu se bea pentru sete, ca apa ori mustul. [...] În Maramureș, rachiul se mai zice și *horincă*, iar *zojelele* sunt tot un soi de rachiu. În Basarabia, la rachiu se zice și *vutcă*; ea e dulce. [...] *Țuica* se scoate din prune coapte bine. Cu cât stă mai mult, cu atât e mai tare. *Țuica bătrână* e căutată ca și vinul vechi. Ea se obișnuiește mai mult în Muntenia, regiunea de sub poalele munților și dealurilor" (*op. cit.*, p. 158-159).

Sigur că, față de însemnările sumare ale bătrânului folclorist, cercetătorul Ioan Godea, un nume de prestigiu în etnografia și etnologia românească - fost director general al Muzeului Satului din București (1990-1997), instituție căreia i-a consacrat o densă monografie, *Muzeul Satului (1936-2003)*, București, 2004, cercetător științific la Muzeul Țării Crișurilor, profesor universitar, șef de catedră și conducător de doctorat la Universitatea din Oradea, autor al unor importante studii, precum *Biserici de lemn din România (nord-vestul Transilvaniei)*, 1996 și *Etnologia română contemporană. Lexicon bibliografic ilustrat*, lucrare distinsă cu Premiul „Sim. Fl. Marian" al Academiei Române (2003) - realizează o originală micromonografie de etnologia alimentației.

Credincios formației sale de etnograf și muzeograf, dr. Ioan Godea dă atenția cuvenită uneltelor și instalațiilor folosite în producerea „tăriilor", de la arhaicul cosor dacic de vie la teascul de stors vinul și de la cazanele de țuică, să le zicem artizanale, de diferite tipuri și dimensiuni la marile distilerii industriale ale prezentului. Un capitol special este consacrat recipientelor în care se pregătește materia primă și se păstrează tăria (în primul rând butoaiele de lemn „buți", „căzi", „zăcători"), cu toată tehnologia confecționării lor, dar și vaselor din care se beau „tăriile", de la tradiționala ploscă și ulciorul de lut, de forme și cu funcții precise în viața de zi cu zi și în momentele sărbătorești din viața omului, prezentate cu exactitatea specifică descrierii etnografice, la paharul de sticlă sau ceașca de lut. Aici, autorul este ferm: „Ca la celelalte băuturi, mai ales la vin, paharul din care se bea are o mare importanță. A bea tărie dintr-un pahar de plastic este o blasfemie, o rușine. O băutură tradițională românească nu se bea nici măcar în ceașcă de porțelan sau faianță și nici într-un pahar metalic, căci orice aromă, buchet sau gust s-ar anula. [...] Tăria se poate servi și în ceșcuțe de lut, smălțuite sau nu. Dar, preferabil este a fi servită în pahare simple de cristal. Numai atunci ochiul cunoscătorului sau cel neinițiat al celui care așteaptă contactul olfactiv și gustativ cu licoarea va ști cu adevărat cât de limpede este, care este gustul și buchetul, care este aroma și, mai ales, care este, mai presus de toate, coronița de mireasă a pălincii sau țuicii. O coroniță de culoarea petalei de floarea-soarelui..." (p. 64).

După cum se vede, un mic poem în proză închinat „tăriei", fie aceasta țuică, vinars, rachiu sau pălincă, ceea ce nu înseamnă neapărat un îndemn la băutură, la desfrâu, ci, dimpotrivă, idee care se întrupează în fiecare dintre paginile cărții, un îndemn la cumpătare, la bună-cuviință, la măsură. Sub acest aspect, dr. Ioan Godea reușește o mică performanță, vorbind cu căldură, chiar cu entuziasm despre „băuturile spirtoase", despre trecutul, prezentul și viitorul lor, despre „beneficia et maleficia" lor în medicină, în stările depresive, în crearea bunei dispoziții și în stimularea minții celor care le consumă cu o condiție asupra căreia se insistă cu ostentație - *moderația*. Fără să se erijeze într-un moralist scorțos și respingător, autorul dă sfaturi pline de noimă celor care au urechi de ascultat și ochi de văzut: „Tăria are o taină ascunsă. Cine vrea să-i desfacă lăcățile nu poate fi decât un spirit ales; [dar] prin exagerare și necumpătare poate distruge ca un narcotic; [de aceea] nu aștepta ca

tăria să pună stăpânire pe tine...; [pentru că atunci] când hățurile poftei nu sunt bine ținute, apucăturile demonice te pot duce la iad".

Cartea *Din etnologia cumpătării. Palinca, țuica și vinarsul la români* de Ioan Godea nu este doar un scurt tratat de etnologie a alimentației, cum am spus de la început, ci și o adevărată carte de învățătură cu un subiect insolit.

Universitarul craiovean Nicolae Panea a devenit, prin cărțile publicate în ultimii zece ani - *Antropologie a tradițiilor* (1995), *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc* (1996) și *Cartea românească a morții. O hermeneutică a textului ritual funerar*, CJCP Mehedinți, 1998 (acestea două scrise în colaborare cu Mihai Fifor), *Antropologie culturală și socială* (2000), *Zeii de asfalt. Antropologia urbanului* (2001), *Gramatica funerarului* (2003) - o voce distinctă, bine timbrată, originală a etnologiei românești actuale.

Remarcabilă este, vădind existența unui program de cercetare coerent, revenirea la una dintre temele majore ale antropologiei - moartea, care stă în centrul studiilor din 1998 și 2000, dar căreia i se acordă spațiul cuvenit și în studiul de antropologie urbană *Zeii de asfalt*. Aici etnologul supune unei analize lucide fenomenul morții și al înmormântării în mediul urban, prin comparație cu ceea ce se întâmpla și se întâmplă, încă, în mediul rural.

În recentul său studiu, *Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte*, Nicolae Panea face o subtilă conexiune între cele trei simboluri esențiale ale codului alimentar românesc (pâinea, vinul, sarea) și o trăsătură caracterologică atribuită deseori românilor - ospitalitatea - pusă, neașteptat, în corelație cu moartea. Ca de obicei, discursul etnologic al universitarului din Bănie surprinde cititorul, iar cele două pagini așezate la sfârșitul textului „în loc de concluzii" pot să-l deconcerteze pe lectorul mai puțin avizat. În locul discursului „drept", ca să nu zicem plat, despre originea pâinii și a vinului, despre producerea și însemnătatea lor în cotidian și în sărbătoresc, despre importanța sării în viața omului și a animalelor, despre exploatarea și drumurile ei (teme fundamentale, în etnografie), cititorul este făcut părtaș la o autoscopiere a etnologului, o problematizare a poziției sale în lume în general și în lumea științifică în particular. „M-am întrebat adesea - se confesează autorul la sfârșitul demersului său - cum poate fi decantată imaginea Celuilalt de toate aceste precipitate culturale, ce schimbare retorică trebuie produsă, în jurul cărui principiu sau noțiuni trebuie construită noua retorică". Iar noțiunea la care se oprește acum este aceea de ospitalitate: „Această

carte nu poate fi citită ca un tratat, ci ca o culegere de întrebări despre cum poate fi înțeleasă ospitalitatea din punct de vedere etnologic". Și aici, încă o precizare: etnologia pe care o practică Nicolae Panea se situează la intersecția cu studiul mentalităților, documentul supus interpretării fiind unul etnografic, privind căsătoria, colindatul, ospățul nupțial, moartea și texte orale centrate pe acestea (unele comentate de autor și în alte contexte, precum baladele *Marcu Viteazul* și *Meșterul Manole*) pe de o parte, și unul scriptural, decupat din cronici, cărți de învățătură, literatură de colportaj, ceea ce demonstrează unitatea culturii românești, de-a lungul secolelor.

Gândite separat, independent total una de cealaltă, studiile lui Ioan Godea, *Din etnologia cumpătării. Palinca, țuica și vinarsul la români,* și Nicolae Panea, *Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte,* se întâlnesc prin obiectul lor comun de cercetare - alimentația tradițională românească și adaugă pagini notabile literaturii noastre de specialitate.

(„Sud". Revistă lunară de cultură editată de Fundația „Dimitrie Bolintineanu". Bolintin Vale - Giurgiu - București, anul 9, nr. 5 (82), mai 2006, p. 12; vezi și *Mâncarea și băutura. Perspective etnologice,* „Răstimp". Revistă de cultură și tradiție populară a Centrului Cultural Mehedinți, anul IX, nr. 1 (35), 2006, p. 10-12)

Festivalurile japoneze, dincolo de pitoresc

În ciuda expansiunii extraordinare a produselor japoneze pe piața europeană, inclusiv în România, de la automobilele Honda sau Toyota și televizoarele Sanyo sau Hitachi până la aparatele și filmele foto Fuji ori Konika, Japonia profundă, „Țara Soarelui Răsare", continuă să fie încă puțin cunoscută la noi. Enigmatică și ascunsă, închisă în tradiția ei multiseculară, contrastând violent cu trepidația vieții moderne a marilor orașe și cu tehnologiile de vârf promovate de industriile japoneze, greu penetrabilă ochiului din afară, cultura

niponă rămâne o țintă atractivă pentru oricine vrea să cunoască teritorii noi, spații culturale diferite de acela în care s-a format și în care trăiește. Sunt, desigur, nivele diferite de cunoaștere a unei culturi, de la cel grăbit turistic, străbătând țara sau zona în goana autocarului și bifând ca vizitate locurile însemnate în marile ghiduri de călătorie, până la excursia de studii, temeinic pregătită și desfășurată cu scopuri precise, pe un traseu euristic, la capătul căruia încântarea, bucuria, emoția se îmbină cu satisfacția împlinirii cunoașterii științifice a locurilor, a oamenilor, a trecutului și prezentului lor. O astfel de incursiune propune Angela Hondru în cartea-album *Festivalurile japoneze* apărută nu de mult la editura T.C. Sen Sibiu-Constanța.

Unul dintre cei mai buni niponologi români la ora actuală, dacă nu chiar cel mai bun, Angela Hondru însumează, în cele 130 de pagini bogat ilustrate ale cărții sale, calitățile *profesorului* de limba și cultura japoneză (a publicat până acum un *Curs de limba japoneză*, 2 vol., 1991-1992; *111 dialoguri situaționale*, 1991; *Ghid de literatură japoneză*, vol. I, 1999), ale *traducătorului* și promotorului literaturii japoneze în România (a tradus, din 1985 până acum, nu mai puțin de șapte cărți direct din japoneză, între care opere literare majore, aparținând unor mari personalități ale literaturii nipone clasice și contemporane, precum Yukio Mishima, Soseki Natsume sau Abe Kobo) și ale *etnologului*, ale *omului de știință* (a obținut anii trecuți titlul de doctor în filologie cu o teză remarcabilă, prin ineditul temei și originalitatea tratării, despre obiceiurile vieții de familie, nunta și înmormântarea, în tradiția și literatura română și japoneză).

Angela Hondru nu s-a dus în Japonia ca un turist oarecare, cu aparatul de fotografiat atârnat de gât și cu ghidul turistic în mână, ci ca un om de știință, bine informat asupra specificului culturii japoneze, în ale cărei subtilități pătrunsese de mult, așa cum rezultă și din *Mituri și legende japoneze*, carte apărută cu doi ani în urmă. Subtitlul la *Festivalurile japoneze* este „În spiritul tradiției" și această mențiune indică exact perspectiva din care cercetătoarea română a privit, a înregistrat și a comentat splendidele sărbători japoneze pe care le-a văzut și la care a participat direct ca bursier al Japan Foundation. Cu precizie, exactitate a detaliului, claritate, dar și cu multă căldură, fără a se lăsa, totuși, pradă euforiei pe care asemenea manifestări o pot provoca celui din afară, sunt descrise, comentate, interpretate zeci și zeci de festivaluri japoneze închinate

sălaşelor zeilor, marilor momente ale calendarului natural şi din viaţa omului (Anul Nou şi Anul Nou Mic, Ritualuri agrare, Cultul morţilor), sărbătorilor estivale urbane, festivităţilor fastuoase către care au evoluat unele ceremonii străvechi, în timpurile moderne. Iar imaginile fotografice, de o calitate excepţională (cele mai multe realizate de Angela Hondru însăşi) sunt, pe rând, ilustraţii concretizări ale comentariului prin cuvânt sau punct de plecare pentru astfel de glose substanţiale şi explicative.

Cititorul cărţii este condus cu tact şi pricepere prin mulţimea festivalurilor care traversează Japonia de la un cap la altul, pe toată durata anului, după un calendar riguros, în care tradiţia populară, poate în alt sens decât acela în care se vorbeşte despre aceasta la români, se îmbină armonios cu tradiţiile religioase ale şintoismului şi budismului. Locul de desfăşurare a fiecărui festival este, de regulă, *templul*, iar „scenariul ritual" incumbă practicieni sacri, preoţi şi preotese ale templului, dansuri şi jocuri dramatice, măşti şi care alegorice, servicii divine şi procesiuni, luminaţii şi ofrande, totul venind din timpuri imemoriale şi fiind executat în respectul tradiţiei, impunând misterul şi veneraţia. Oprindu-se asupra dansului *Awa-odori*, practicat în cadrul unui ceremonial din cultul morţilor, cercetătoarea notează că acesta, „ca orice sărbătoare populară japoneză, îşi aduce omagiul sufletelor strămoşilor şi zeităţilor care pătrund în mijlocul comunităţii sub o formă sau alta, fuzionând cu membrii ei. Tocmai aceste zeităţi sau spirite stau la baza structurii festivalurilor, căci fără prezenţa lor, de altfel invizibilă, nu s-ar explica raţiunea de a fi a unor asemenea sărbători. Este momentul în care japonezii intră pe tărâmul sacrului, iar *divinul* devine *vizibil*, reînviindu-se astfel o ordine stabilită *in illo tempore*. Prin festivaluri, japonezii care ţin la tradiţie încearcă să controleze mediul ambiant, urmărind menţinerea unei anumite ordini a lucrurilor pe care ei o consideră importantă pentru viaţa lor şi a comunităţii. Festivalurile au menirea de a crea o sinteză între lumea exterioară şi cea interioară, între formele imanente şi transcendente. Ele au o dimensiune ce nu trebuie câtuşi de puţin neglijată, precum şi funcţia de restituire a valorilor morale ale vechii civilizaţii. Prin atenţia pe care le-o acordă, japonezul continuă să trăiască în ritmurile cosmosului, conformându-se unei ordini divine".

Festivalurile japoneze este o carte-album, frumos şi bogat ilustrată, în culori vii, strălucitoare, dar care se fereşte, totuşi, de a înfăţişa românilor o „Japonie pitorească", îndepărtată şi impene-

trabilă, tentând, şi izbutind cu brio, să-l facă pe cititor să cunoască, în părtăşie cu autorul, un segment semnificativ al marii culturi din „Ţara de la Soare Răsare".

(„Adevărul literar şi artistic" nr. 591, 30 octombrie 2001, p. 4)

„Şotron" şi „Ţurca" în Parcul Yoyogi din Tokyo

În lumea de astăzi, atât de agitată şi de preocupată de viitorul imediat, cu atacuri teroriste şi acţiuni antiteroriste, cu puhoaie de oameni în exod, cu catastrofe naturale sau tehnice care se ţin lanţ, e destul de neaşteptat, dar cu atât mai reconfortant să constaţi că se găseşte loc şi pentru reuniuni ştiinţifice internaţionale în care se pun în discuţie probleme poate nu atât de presante ca acelea ale războiului şi păcii, ale crizei economice şi ale corupţiei, dar la fel de importante pentru perspectiva vieţuirii omului pe planeta Pământ. O astfel de reuniune ştiinţifică a avut loc la începutul lunii noiembrie la Tokyo, în organizarea Asociaţiei Japoneze de Prietenie pentru Tineret (Japan Youth Friendship Association), cumulând, de fapt, două manifestări: al treilea Festival Internaţional al Jocurilor Tradiţionale în aer liber şi a cincea Conferinţă Internaţională despre Jocurile Tradiţionale în aer liber (Traditional Field Play and Games). Este vorba, să precizăm, despre jocurile de copii, iar conceptul operaţional de bază, elaborat şi pus în circulaţie de Dr. **Morita Yuzo**, directorul Asociaţei organizatoare a manifestării, este acela de „field culture", cultura „câmpului" sau a „terenului", nu neapărat de joacă, situat între casă, spaţiul domestic, familial, şi pădure, spaţiul sălbăticiei, o cultură a jocului/jocurilor celor mici, de veche tradiţie, transmisă, cum se zice, din generaţie în generaţie, parte integrantă a culturii umanităţii şi a fiecărei culturi etnice în parte.

Întrebarea pe care şi-o pune învăţatul nipon priveşte felul cum această cultură poate fi folosită în actul educaţional astăzi, în

societățile moderne înalt tehnologice. El nu militează pentru întoarcerea la tradiţie de dragul tradiţiei, ci pentru fondarea unui nou concept educațional - „field-culture education" sau „experience-based education" - prin care înțelepciunea omenirii să poată fi transmisă noii generații, aflate - crede susținătorul noii orientări - într-un accentuat proces de alienare față de tradiția părinților și bunicilor lor, în condițiile societății superindustrializate, supertehnologice de astăzi.

Partea strict științifică a manifestării a fost deschisă de **Morita Yuzo**, care a prezentat pe larg aceste concepte, făcute cunoscute lumii științifice internaționale prin numeroase cărți, studii și articole. Cei șapte referenți oficiali ai conferinței, câte unu din Japonia (**Yamamoto Kiyohiro**), Iran (**Soraya Ghezelayagh**), Elveția (**Danielle Cottier**), Finlanda (**Hannu Sinisalo**), Nigeria (**Ndukaeze Nwabueze**), România (**Nicolae Constantinescu**) și Guatemala (**Fabiana Flores De Saenz**) au prezentat, în prima secțiune a conferinței, scurte rapoarte despre jocurile de copii tradiţionale din ţările lor.

În sesiunea imediat următoare, moderată de **Hioki Mitsuhisa**, reprezentant al Ministerului Educaţiei din Japonia, participanții niponi şi străini (celor şase referenţi oficiali străini li s-au adăugat alţi şase *observatori* din China, India, Indonezia, Marea Britanie, Polonia, Thailanda) au dezbătut situaţia actuală a jocurilor tradiţionale în spaţiile culturale respective, pentru ca în al treilea segment al reuniunii ştiinţifice să se ia în discuţie viitorul acestora în societatea contemporană.

Sigur că aici, ca şi în alte puncte ale discuţiei, au apărut dezacorduri, căci, spre exemplu, grija gazdelor japoneze era legată de faptul că jocurile video, electronice şi pe calculator reţin tot mai mult pe copii şi pe tineri în fața micilor ecrane, în condițiile în care fiecare tânăr japonez este în posesia unui PC, în timp ce în România abia dacă putem spera să avem un calculator în fiecare unitate şcolară, iar pentru alte ţări (Nigeria, Guatemala) situația este încă mai puțin bună. Dar, deşi condițiile materiale sunt evident foarte diferite, problema raporturilor dintre cultura tradițională şi cultura tehnologică, pe de o parte, şi aspectul practic al folosirii înțelepciunii trecutului în educarea tinerilor din zilele noastre, pe de altă parte, au multe lucruri în comun.

Firesc, totodată, similitudini, ca să nu zic chiar suprapuneri între repertoriile jocurilor de copii din arii culturale mai apropiate sau mai depărtate unele de altele au putut fi lesne constatate atât în

prezentările raportorilor oficiali, cât şi în exemplificările practice din cadrul Festivalului Jocurilor Tradiţionale, desfăşurat cu o zi înaintea conferinţei propriu-zise, pe terenul de sport din Parcul Yoyogi din Tokyo. Astfel, tema centrală a prezentării profesorului japonez Yamamoto Kiyohiro a constituit-o un joc practicat în mediul urban, de copii de 12-14 ani, şi cunoscut la noi sub numele de „Frunza". Aproape ieşit din uz în Bucureşti, unde l-am reconstituit cu ajutorul studentelor mele, care îl practicaseră cu 10-12 ani în urmă, el a fost „transferat" în mediul rural, unde l-am şi surprins pe peliculă, chiar în vara acestui an, pe şoseaua dintr-o localitate aflată la vreo 30 de kilometri nord-est de Capitală. Este posibil, aşa cum sugera unul dintre „informatorii" mei, ca sursa jocului să se afle în unul dintre jocurile pe calculator de acum 10-15 ani, dintr-o „generaţie" mai veche, deci, ceea ce adaugă o nouă temă de meditaţie pentru etnologi - aceea a „folclorizării", a intrării în „tradiţie" a unor produse ale ciber- sau infoculturii.

Se înţelege că fiecare participant a încercat să selecteze, atât pentru expunere, cât şi pentru demonstraţiile practice manifestări ludice cât mai specifice, semnificative pentru cultura pe care o reprezenta. S-a dovedit însă, de multe ori, că jocurile şi folclorul copiilor au foarte multe lucruri în comun, această secţiune a culturii umanităţii oferind poate cele mai multe mostre de modele universale, cunoscute ca atare în cele mai diverse culturi. „Şotronul", de exemplu, a fost prezentat şi performat de participanţii din Finlanda, Marea Britanie, Nigeria, Guatemala, cu mici deosebiri, privind forma figurii înscrise pe pământ (rectangulară, în formă de cruce, de melc etc.) şi regulile de joc, deşi funcţia şi finalitatea acestuia erau şi sunt aceleaşi. Chiar şi „ţurca" („drichea", „glincea", „glinţa"), socotită, în literatura de specialitate românească, datorită numărului imens de atestări, pe tot cuprinsul ţării, ca fiind jocul specific, naţional al românilor, s-a dovedit a fi cunoscută nu numai în Polonia (vecinul meu de spaţiu de demonstraţie, prof. Jerzy Wasilewski, de la Universitatea din Varşovia, a improvizat cele două beţe necesare jocului şi a prezentat o versiune simplificată a acestuia), dar şi în Thailanda, dl. Chuchchai Gomaratut, de la Universitatea Chulalongkorn din Bangkok, făcându-mi o descriere exactă a unui joc asemănător din ţara sa.

Discuţiile şi demonstraţiile practice au continuat, pentru alte două zile, la Centrul Naţional pentru Copii de la Takatou, instituţie creată şi condusă de acelaşi prof. Morita Yuzo. Într-un cadru natural

splendid, pe un platou la peste 1200 m altitudine, serii de câte 500 de copii din prefectura Nagano, dar și din alte regiuni ale Japoniei, vin în timpul anului școlar și participă la un program special de instruire care îi pune într-o relație directă cu natura și cu modul de viață tradițional. Când am ajuns în Centru, era în toi competiția pentru ridicarea, din bârne, a unor adăposturi (căsuțe) în stil tradițional, sătesc. Te poți întreba, desigur, la ce bun tot acest program, într-o țară în care tehnologia de vârf a atins cote incredibile, în toate sectoarele vieții, de la construcții și transporturi la inventarul casnic și de birou, și unde copiii de azi, adulții de mâine nu-și vor construi singuri colibe în pădure, nici nu vor usca peștele la soare, și nici nu vor sacrifica găinile crescute în cotețe ridicate de ei înșiși, într-un luminiș dintr-o pădurice, cum ni s-a arătat într-un film documentar despre o tabără de vară la marginea mării.

Și totuși, efectul educativ al acestor acțiuni nu poate fi tăgăduit. Respectul față de natură, ocrotirea acesteia pentru ca ea să-l ocrotească pe om sunt norme de viață în Japonia. La Tokyo, unde vârstnicii și suferinzii poartă măști pentru a mai reduce efectele poluării, am văzut nenumărați copaci *bandajați* ca niște răniți în războaie, ne-au fost arătați, în parcuri și în pădure, arbori și plante cu „cărți de identitate" complete, am văzut firicele de apă în calea cărora „bolovani dintr-o grămadă/japonezul pune-n cale", cum zicea Macedonski, am constatat că nimeni n-ar aprinde o țigară în afara perimetrelor unde fumatul este permis. Dacă nu am ști toate acestea ar fi, poate, greu, imposibil de crezut faptul că pe stadionul din parcul Yoyogi din Tokyo, unde s-au desfășurat demonstrațiile practice, în prezența și cu participarea a mii, literalmente mii de copii și tineri, nu s-a mișcat un singur fir de iarbă, spațiile de joacă fiind marcate cu... bandă adezivă, pe care fiecare performer a strâns-o grijuliu la sfârșitul manifestării! Se-nțelege că nu am putut practica mica groapă pentru a juca țurca așa cum o joacă băieții, ci i-am învățat pe vizitatorii japonezi varianta pentru fete, drichea în cerc.

Cele cinci zile ale conferinței s-au desfășurat după un program strict, rigid chiar, în care fotografiei oficiale, de grup i-au fost rezervate fix 8 (opt) minute, iar după activitatea în aer liber, marcată, e adevărat, de o ploaie rece de toamnă, participanții au fost conduși de ghizii lor, conform programului, la... duș! Cu toată atenția arătată de gazde fiecărui detaliu, unele mici imperfecțiuni n-au putut fi, totuși, evitate. Dacă scrierea numelor oaspeților și transpunerea lor în grafia japoneză a fost, pentru toți, mai degrabă un prilej de

amuzament, nefericita confuzie „Bucharest" - „Budapest" din prezentarea reprezentantului României a creat un explicabil disconfort. La fel, decorarea cortului țării noastre cu drapelul Republicii Socialiste România, inclusiv stema cu „munții, schela de țiței" și „steluța cea de sus" n-a fost de natură să mă bucure prea mult. E drept că, în acest sens, Ambasada României la Tokyo, anunțată din timp și invitată să ia parte la manifestare, ar fi putut face mai mult decât să-și scuze absența motivând lipsa de personal.

Programul strâns, la minut, a lăsat prea puțin timp pentru a-l cunoaște pe japonezul de rând la el acasă, dar contactele cu gazdele noastre și cu ceilalți oaspeți, discuțiile informale din scurtul timp liber avut la dispoziție au creat un cadru suficient de larg pentru înțelegerea unei dimensiuni a lumii în care trăim. Una dintre multele învățături ce pot fi trase din complexa manifestare de la Tokyo și care a fost formulată, ca atare, în mai multe împrejurări, este să nu ignorăm experiența trecutului, să ținem seama de înțelepciunea acumulată și transmisă în timp, până la noi și, în măsura posibilităților și abilităților noastre, să o folosim în procesul educării și formării noilor generații.

(„Adevărul literar și artistic", nr. 597, 11 decembrie 2001, p. 6)

Etnoiatria în actualitate

Etnoiatria (din gr. *ethnos*=popor și *iatros*=vindecare, tămăduire) cuprinde cunoștințele și practicile medicale empirice, arhaice, tradiționale, preștiințifice ale popoarelor și populațiilor primitive sau „etnografice", din timpurile cele mai îndepărtate, ca și din vremurile moderne. Considerată ca disciplină științifică, etnoiatria are ca obiect de studiu medicina sau terapeutica populară, cu ansamblul nesfârșit al diagnosticelor și remediilor izvorâte din experiența practică a omului natural. Căci încă de la începutul existenței sale omul s-a confruntat cu

suferința, cu boala și cu moartea, fenomene naturale atât de firești și, în același timp, atât de neînțelese, cărora a încercat să le găsească explicații, să le identifice cauzele, pe care a tentat să le domine sau măcar să le „îmblânzească", să le „domesticească", să le facă inteligibile și astfel suportabile. A rezultat un imens corpus de cunoștințe practice, dobândite pe cale empirică, despre calitățile curative ale plantelor, semințelor, rădăcinilor, ale substanțelor organice și anorganice aflate la îndemână, în mediul înconjurător cunoscut și familiar tuturor, o largă paletă de credințe fondate pe relațiile omului cu divinitățile cerului și ale pământului, cu forțele văzute și nevăzute, tangibile și intangibile, bune sau rele, benefice sau malefice, și un șir nesfârșit de tehnici, de acte magico-rituale cu scop teraputic alcătuind, toate, ampla secvență a *medicinii populare*, a *medicinii tradiționale*, când hulită și așezată sub eticheta defăimătoare de „leacuri băbești", când reabilitată și scoasă în față ca alternativă la medicina alopată, „științifică", mai ales în cazul unor boli cu etiologie obscură (precum *deochiul*, de exemplu, sau *luatul din căluș*) și cărora medicii în halate albe din spitale nu le putuseră găsi remediul.

Dacă pentru omul societăților vechi, arhaice și tradiționale toate acestea făceau parte din bagajul lui cultural, aparțineau modului său de viață, existau pentru că existau și nu presupuneau niciun efort de înțelegere și de interpretare, odată cu separarea culturilor, cu diferențierea din ce în ce mai marcată dintre cultura populară, a păturilor de jos, a neștiutorilor de carte și aceea a claselor suprapuse, a celor avuți și învățați, a clerului și a curții, a școlilor și a academiilor, cunoștințele medicale ale celor dintâi au început să facă obiectul studiului pentru ceilalți, pentru cei școliți, aparținând culturii „savante", „înalte", „academice". *Etnoiatroia* s-a constituit astfel într-o ramură a etnologiei sau a antropologiei, circumscriindu-și un domeniu ferm constituit, și elaborându-și metode proprii de cercetare sau împrumutând ori adaptând metode și instrumente de lucru din alte discipline înrudite sau conexe. Nu este astfel de mirare faptul că *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc, vol. I (1800-1892)* înregistrează în secțiunea „Știință populară" a) Medicină populară, cu subdiviziunile á) Medicină empirică și â) Medicină magică, nu mai puțin de 223 de articole (de la nr. 1862 la nr. 2085) între care o disertație academică a lui A. Constantinus Vernav, *Rudimentum*

Phisiographiae Moldaviae. Disertatio inauguralis medica... submittit... Budae, Typis Regiae Universitatis Hungaricae, 1836, cu un capitol despre medicina populară moldovenească (*Medicina populares Moldavorum*, p. 57-62), câteva manuale de medicină populară (v. de ex. nr. 1873, Th. Codrescu, *Doctorul sătenilor. Cuprendând recete de mai multe bóle...*, Iaşi, Tip. Buciumul Român, 1974 sau nr. 1884, Dr. I. C. Drăgescu, *Igiena și medicina populară*, Ed. II-a, Constanța, 1888), articole despre boli şi remedii la oameni şi la animale etc.

Volumul al II-lea al *Bibliografiei* (1892-1904), în aceeaşi rubricație, consemnează un număr sporit de intrări (326), de la nr. 2586 la nr. 2912, între care o teză de doctorat a lui Victor Crăsescu, *Contribuțiuni la studiul pediatriei populare, credințe și obiceiuri relative la pediatrie, la locuitorii din Dobrogea.* Teză de doctorat în medicină şi chirurgie [la Facultatea de Medicină din Bucureşti], 1985, articole de combatere a practicilor empirice semnate de G. Coşbuc, rețete şi practici medicale săteşti etc.

Interesul pentru acest sector al culturii populare se păstrează şi în timpurile moderne, cu un recul evident în deceniile „democrației populare" şi comunismului când tradiția, credința creştină şi credințele populare deveniseră o țintă explicită a propagandei de partid şi de stat, încât dacă în *Bibliografia folclorului românesc pe anii 1944-1950* continuă să figureze rubricile XI. „Mitologie. Folclor religios" şi XII. „Medicină populară. Descântece", începând cu 1957 apare o specificare clară: 2. „Obiceiuri şi credințe. Descrieri şi texte rituale. Lupta contra superstițiilor" (subl. mea - N.C.), care se păstrează neclintit până în 1969, ultimul an bibliografiat deocamdată[1].

După Decembrie 1989, se-ntoarce roata, se ridică obrocul sub care anumite sectoare ale culturii populare fuseseră ținute decenii în şir; ca o dovadă concludentă, cred, în acest sens, să amintim că lucrarea celebră şi întemeietoare al lui Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, 1931, a putut fi retipărită, înainte de 1989, numai disimulată sub un titlu neutru, *Literatură populară,* vol. II. Ediție îngrijită, introducere, note, comentarii, bibliografie şi glosar de Iordan Datcu, Editura Minerva, 1985. În contextul deschiderii ideologice despre care aminteam, şi medicina

[1] Vezi *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc 1965-1969*, Ediție îngrijită de I. Oprişan, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2005.

populară, medicina magică, descântecul şi descântatul mai ales revin în forţă, făcând obiectul unui mare număr de lucrări ieşite la suprafaţă ca aburul dintr-un vas ţinut prea mult timp acoperit pe foc. Se conturează chiar, prin studiile semnate de Camelia Burghele (*Descântece. Descântece populare din Sălaj*, 1999; *În numele magiei terapeutice*, 2000; *Cămaşa ciumei. Note pentru o antropologie a sănătăţii*, 2003; *Studii de antropologie a sănătăţii*, 2004), de Nicoleta Coatu (*Eros, magie, speranţă*, 2004), de Antoaneta Olteanu (*Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, 1997) ş.a. o direcţie fermă în cercetarea etnologică românească actuală având drept obiect stările de dezechilibru trăite de om sub influenţa unor factori perturbatori, agenţi malefici, cel mai adesea, care îi pun în pericol bunăstarea fizică şi morală.

Liniile directoare ale acestei orientări au fost trasate de noile studii menţionate mai sus, în special de acelea ale Cameliei Burghele, autoarea unei teze de doctorat, la Cluj, publicată ulterior[2]. Studiul Cameliei Burghele nu poate fi detaşat de contextul istorico-social şi cultural când a fost scris - sfârşitul anilor '90 ai secolului recent încheiat care a arătat, la noi mai ales, un interes deosebit problemelor magicului, religiosului, riturilor de vindecare şi poeziei de incantaţie care le însoţeşte, teme interzise sau în orice caz marginalizate din raţiuni ideologice în anii comunismului. Se cuvine menţionat, mai întâi, şi aceasta este chiar ordinea de priorităţi propusă de autoare, efortul susţinut făcut în prima secţiune a cărţii de a defini obiectul de studiu şi cadrul disciplinar al cercetării: „Antropologia sănătăţii: o provocare epistemică şi o consecinţă a realităţii de teren". Alegerea între „antropologia medicală", „antropologia bolii" sau „antropologia sănătăţii" nu reprezintă o simplă opţiune terminologică, ci o situare epistemologică, argumentele aduse în sprijinul celei de-a treia formulări fiind pertinente şi convingătoare, deşi în lumea ştiinţifică şi primul şi al doilea se bucură de o egală apreciere. Aduc ca argument în favoarea primei formulări, existenţa unei Societăţi Internaţionale de Antropologie Medicală şi a unei publicaţii de profil, „AM". Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica, în care sunt publicate studii de profil şi consemnate lucrările de licenţă şi de doctorat, nu puţine, susţinute în Italia cu teme de antropologie

[2] Burghele, Camelia, *Studii de antropologie a sănătăţii. Note pentru legitimarea magică, religioasă şi medicală a actului terapeutic*, Editura NereaMia Napocae, Cluj-Napoca, 2004.

medicală. Pe de altă parte, denumirea de „antropologie a bolii" este susținută de autoritatea unui Marc Augé[3] despre care se afirmă că „discută colocvial despre antropologia bolii fără a o defini, însă, nici el, cu precizie". Camelia Burghele optează pentru „antropologia sănătății" și își susține alegerea cu argumente convingătoare, considerând că starea de boală nici nu poate fi conturată, de altfel, decât prin raportarea la starea de sănătate. Sunt preluate și prelucrate într-o manieră originală, personală, sugestii referitoare la antropologia corpului (David Le Breton), la antropologia sănătății, împărtășind contribuții ale cuplului Augé - Hertzlich, la antropologia medicală - și aici autoarea tempereaza dispersia ideologică, trasând o cale de mijloc între opțiunile teoretice ale școlii americane (antropologie medicală) și ale școlii franceze (antropologie a sănătății - antropologie a bolii) -, la care se adaugă solida contribuție a folcloristicii românești privind magia, descântecul, și a etnologiei europene privind vrăjitoria, precum și, nu în cele din urmă, o sociologie a receptării și a manipulării. Un asemenea obiect de studiu, situat la intersecția mai multor zone ale vieții omului, impune metode de investigație specifice, de la cercetarea istorică la cea medicală propriu-zisă, de la studiul mentalităților la descrierea etnografică, de la interpretarea textului literar folcloric la incursiunea în strategiile luptei contra bolilor transmisibile din zilele noastre.

Paralel cu acest demers epistemologic, în ultimul deceniu și jumătate reține atenția amplul proces de *recuperare* a unor scrieri ale trecutului, lăsate în uitare, pe diferite considerente, dar ilustrative pentru zona atât de vastă și de atrăgătoare a etnoiatriei, a medicinii, populare, a antropologiei sănătății.

Preocupările pentru acest sector al culturii populare sunt, evident, foarte vechi, începând cu cercetarea lui Dim. P. Lupașcu, *Medicina babelor*, 1890, continuând cu Gr. Grigoriu-Rigo, *Medicina poporului*, 1907, cu Tudor Pamfile, *Boli și leacuri, după datinile și credințele poporului român, la oameni, vite și paseri*, Academia Română. Colecția „Din vieața poporului român", 1911, aceasta din urmă, întregită cu textul manuscris al volumului al II-lea, fiind publicată de editorul Petre Florea, Editura Saeculum I.O.,

---

[3] Vezi Augé, Marc; Herzlich, Claudine, Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, 1994.Vezi Augé, Marc; Herzlich, Claudine, Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, 1994.

1999. În scurta lui viață, Tudor Pamfile a scris și a publicat mult, de aceea, adesea, cărțile lui sunt citate fără a fi și citite cum se cuvine. Etnograful autodidact de la Țepu a avut intuiții remarcabile, dar nu a apucat (a murit la 38 de ani) să construiască un sistem de interpretare etnologică a materialului pe care l-a adunat cu o fervoare și hărnicie extarordinare. „Introducerea" la vol. I din *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări* (1911) abundă în naivități („doftorul" este pus de stat „ca să oprească moartea spre a nu scădea birurile prin rărirea oamenilor", p. 19 în ediția din 1999), dar și în observații de bun-simț în ceea ce privește valoarea curativă a practicilor medicale tradiționale, căci, zice Tudor Pamfile, „veacurile *cu niciun chip* (subl. aut.) nu puteau consfinți ceva spre paguba omului" ori cu privire la deontologia culegerii și publicării documentelor de medicină empirică: „Lupta împortiva eresurilor cuprinse în medicina populară trebuie purtată cu multă chibzuință, căci o greșeală de aceasta - am putea-o numi pedagogică - înrâurește asupra întregii dispozițiuni de cultură a poporului" (*op. cit.*, p. 20).

Studiul lui I.-Aurel Candrea, *Folclor medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* (1944), a fost retipărit, cu un studiu introductiv de Lucia Berdan, la Editura Polirom, 1999, după 55 de ani de la întâia editare. Secțiunile sale („Corpul omului. Anatomie și fiziologie", „Originea bolilor", „Terminologia bolilor", „Vindecarea bolilor", „Originea leacurilor" etc.) ne îndreptățesc să-l socotim un adevărat tratat de medicină populară rezultat din conlucrarea impecabilă a unui mare etnolog cu un lingvist redutabil.

Mai veche încă decât sinteza magistrală a lui Candrea este lucrarea dr. George Bujorean, *Boli, lecuri și plante de leac cunoscute de țărănimea română*, 1936, reeditată sub îngrijirea Antoanetei Olteanu, Editura Paideia, 2001. Cartea era însoțită, la prima apariție, de o scurtă prefață semnată de prof. dr. Valeriu Bologa, părintele etnobotanicei românești, directorul Institutului de Istoria Medicinii și de Folclor Medical, reprodusă și în ediția din 2001, din care reținem: „Dl. dr. George Bujorean a strâns cu o sârguință demnă de admirat toate informațiile privitoare la arsenalul terapeutic al poporului român. Nu s-a mulțumit a despuia aproape tot ce s-a tipărit până acum în direcția aceasta, ci a cules el însuși nenumărate leacuri băbești din toate părțile României întregite. Ceea ce a făcut dl. Bujorean este un fel de inventar general al medicinei populare românești cunoscute până acum. Munca aceasta ne pare deosebit

de utilă şi necesară. Cu ajutorul cărţii d-lui Bujorean ne putem da seama despre ceea ce s-a strâns până acum şi putem să ne facem mai bine socoteala pentru viitor în ce direcţie să mai apucăm, pentru ca să putem începe studiul definitiv al etnografiei medicale româneşti. De aceea cred că această lucrare va deveni o operă fundamentală pentru orice etnograf şi medico-istoric român".

Recuperărilor atât de necesare li se adaugă cercetări actuale, ca acelea ale Cameliei Burghele, amintite la începutul însemnărilor noastre, dar şi altele. Cu totul deosebită este lucrarea semnată de dr. Zoe Apostolache-Stoicescu, *Leacuri cu animale*, Editura Floare Albastră, Bucureşti, 2003. Zoe Apostolache-Stoicescu este doctor în biologie, cu o *teză despre melci*, şi are intense preocupări de etnologie şi muzeologie. După cum se poate observa, prepoziţia din titlu face diferenţa. Dacă Tudor Pamfile scria despre „boli şi leacuri la oameni, vite şi păsări", Zoe Apostolache scrie despre „leacuri cu animale", inventariind şi comentând modul în care oamenii societăţii tradiţionale au folosit, în disperare de cauză, dar bazându-se pe o experienţă dobândită în timp, animale, părţi din acestea sau produse ale lor pentru vindecarea anumitor maladii. *Zooterapia* (vs. *fitoterapia*, mai bine cunoscută şi luată, în ultimele decenii, foarte în serios, devenită o adevărată industrie, dacă ne gândim la mulţimea decocturilor, tincturilor, ceaiurilor, prafurilor, tabletelor din plante „promovate" pe scară largă în zilele noastre), mai puţin frecvent folosită în timpurile moderne, solicită, nu mai puţin, imaginaţia noastră pusă în relaţie cu „gândirea sălbatică" a omului societăţii tradiţionale, cu „logica sensibilului" de care era condus acesta. Până când oamenii de ştiinţă ne vor da nişte explicaţii plauzibile, rămâne să continuăm să ne întrebăm de ce ficatul de arici („se punea în rachiu sau vin, iar după câteva ore, băuturile respective se ofereau celui ce trebuia lecuit"), urina de arici (recoltată de la animalul ţinut într-o sită, deasupra unui vas, fără a se amesteca şi cu excrementele acestuia), liliacul ars („se afuma cu el bolnavul"), laptele de pisică („se puneau câteva picături în cafeaua pe care o bea alcoolicul. Era recomandabil ca acesta să nu ştie") erau remedii eficace în lupta cu o „maladie" atât de frecventă cum este etilismul (alcoolismul).

Multe dintre temele antropologice/etnologice „clasice" au fost „reciclate" în deceniile din urmă în studii de istoria mentalităţilor, urmându-se modelele Şcolii de la „Annales", ai cărei reprezentanţi

străluciți (Bourdieu, Duby, Le Goff etc.) au deschis noi perspective în investigarea multor constructe culturale ale umanității. Modelului francez (David Le Breton, *La sociologie du corp*, 2000) îi este îndatorat și studiul lui Constantin Bărbulescu, *Imaginarul corpului uman între cultura țărănească și cultura savantă (secolele XIX-XX)*, Editura Paideia, 2005 (Colecția de antropologie 7). Tânărul universitar clujean își bazează comentariile pe marginea unor realități biologice și culturale extrem de „normale", ținând de „domeniul vizibilului" („Topografia corpului uman" - piciorul, mâna, fața, spatele, gâtul, capul) sau al „invizibilului" (aparatul digestiv, aparatul urinar, respirator, circulator, nervos), de „materii corporale" (carnea și mușchii, oasele și dinții, sângele, pielea, unghiile, părul, sufletul - acesta din urmă văzut în corporalitatea lui, echivalat cu „inima", „stomacul", „respirația" etc., dar și în „spiritualitatea" sa) și de „funcții" („excrețiile", „menstruația", „sexualitatea", „nașterea") pe o cercetare de teren relativ limitată (două localități rurale din județele Mehedinți - Corlățel și Cluj - Râșca și un oraș - Cluj-Napoca) și, desigur, pe o amplă investigație de bibliotecă. Sunt puse față-n față informații și comentarii ale unor oameni ai secolului XX (cel mai vârstnic informator era născut în 1907, decedat în 1999, cel mai tânăr fiind născut în 1976, urmat de alți doi născuți în 1973, în timp ce grosul interlocutorilor aparțin grupei vârstnicilor, născuți în perioada 1920-1944, categoria cea mai credibilă, când e vorba despre informații de ordin să-i zicem „etnografic") cu texte științifice (manuale, tratate de medicină, cărți de popularizare) de la sfârșitul secolului al XIX-lea și mai dincoace. Nu era de prisos ca datele personale ale „informatorilor" să fi fost mai complete, să cuprindă și știința de carte, ocupația, deplasările lor, pentru a avea o imagine mai exactă a *background*-ului fiecăruia dintre ei.

Atingând și câteva subiecte considerate „tabu" cu câtva timp înainte (excrețiile, menstruația, sexualitatea), pendulând mereu între informația orală și cea scripturală, balansând între mentalul popular, țărănesc și discursul științific, cartea lui Constantin Bărbulescu este un bun exercițiu de imagologie, pledând pentru interdisciplinaritate în studiile culturale moderne.

Societatea românească actuală se confruntă cu marile probleme ale sistemului sanitar, de la cazurile greu de trecut cu vederea de mispractică medicală (care au trecut vioi în zona

folclorului urban, al anecdotelor şi bancurilor) la insolubila criză a medicamentelor compensate (situaţie prea gravă pentru a fi tratată cu mijloacele râsului). „Colac peste pupăză", ca să folosim o expresie populară, s-a abătut asupra noastră şi gripa aviară, ale cărei consecinţe în plan economic şi al stării de sănătate a populaţiei sunt greu de evaluat. Epidemiile, boala, dezechilibrarea stării de sănătate fac obiectul cercetării ştiinţifice de specialitate, dar nici medicina tradiţională nu s-a dezinteresat vreodată de ele. Etnologii, antropologii, sociologii vor descoperi, în scurt timp, o nouă temă de cercetare. Etnoiatria e în plină actualitate.

(„Sud", nr. 7-8 (84-85), iulie-august 2006, p. 17 şi nr. 9-10 (86-87), septembrie-octombrie 2006, p. 16)

„Rituri ale morţilor pentru liniştea celor vii"

Studiul *Rituri de protecţie în obiceiurile funerare româneşti*, elaborat de Adina Rădulescu, a fost, la origine, teza sa de doctorat. El se înscrie într-o tendinţă puternic marcată, în ultimele decenii, de a „revizita" riturile de trecere, cu precădere pe acelea legate de moarte şi de înmormântare, cum rezultă, de altfel, din simpla parcurgere a „Bibliografiei" lucrării, judicios întocmită, cuprinzând zeci de titluri, din care o bună parte au apărut în ultimul sfert al secolului al XX-lea, dacă luăm ca reper iniţial studiul fundamental al lui Philippe Ariès, *Omul în faţa morţii* (1977, trad. rom. 1996) şi încheiem cu cartea Adelei Toplean, *Pragul şi neantul. Încercare de circumscriere a morţii*, Editura Polirom, 2006 (între timp este posibil să fi mai apărut şi altele).

Din problematica largă a riturilor funebre, este reţinută numai o categorie de manifestări rituale (altminteri, cum se va vedea din cuprinsul cărţii, destul de bine reprezentată, chiar foarte bogată), anume aceea a *riturilor de protecţie*. Pentru a ajunge la acestea,

autoarea parcurge cu atenție ampla literatură etnologică/antropologică despre rit/ritual, lămurind, în primul rând pentru sine, acest concept focal al antropologiei. Că operația nu este gratuită, nici aleatorie rezultă și din faptul că ritul/ritualul revine sistematic în atenția etnologilor, cea mai recentă lucrare în acest sens, cunoscută mie, fiind studiul profesorului Jean Cuisenier, *Panser le rituel*, Collection „Ethnologies", Presses Universitaires de France, 2006, care, de la altitudinea prestigiului său, nu se sfiește să reia și să repună în discuție teze îndeobște cunoscute și acceptate despre „rădăcinile ritului", despre funcția acestuia de „a pune ordine", despre distincția dintre „ritual" și „ceremonial"/„ceremonie", despre relația dintre „rit" și „mit", despre „noile ritualuri" (cu privire la un caz special, ceremonialul la moartea unui bolnav de SIDA), despre „narativizarea ritului", despre omniprezența ritului etc.

Demn de reținut este faptul că, în multe din cazurile discutate, etnologul francez se sprijină pe materialul românesc, de care a luat cunoștință în repetatele sale „excursiuni" etnologice în spațiul carpato-danubiano-pontic, în special pe ritualul de înmormântare, recunoscut a fi mai conservator decât alte structuri ritualice. După ce descrie cu multă exactitate performarea bocetelor la înmormântarea unei rude sau a unui vecin când „întreaga colectivitate locală intră în starea de ceremonial, fiecare dintre membrii săi își schimbă comportamentul și manifestă în grade diverse solidaritatea cu cei apropiați sau propriile sale emoții", constată că anumite ceremonialuri, în locuri îndepărtate din Carpați („au fond des Carpates"), „se derulează în plânset și lamentări, în bulversarea inimilor și într-o stare emoțională certe". Mai mult, subliniază enologul francez, „confruntat cu drama morții și a finitudinii condiției umane, fiecare [participant la ceremonia funebră] se întoarce către sine și rămâne paralizat de emoție (*înlemnește*, am putea zice, folosind un neaoșism pentru „paralisé par l'émotion") dacă ceremonia nu oferă formele și formulele de o necesitate vitală pentru a comunica și pentru a împărtăși starea respectivă" (p. 32-33).

Sunt, desigur, impresiile, constatările de la fața locului ale unui etnolog pentru care fiecare nou contact cu terenul îi dă prilejul unei „regândiri" a fenomenului, repunerii faptului concret în ramele teoretice acceptate și remodelarea acestora, în raport cu materialul viu, actual, în continuă mișcare.

Sub acest aspect, al „revizitării" conceptului, Adina Rădulescu face, la rândul său, un lucru foarte bun, reluând în discuție și siste-

matizând principalele teorii privitoare la rit, după care propune o utilă operație de delimitare, în interiorul riturilor funerare, a acelora numite de ea „rituri de protecție", generate de o „mentalitate protectivă". Probabil cea mai sugestivă definire a „riturilor de protecție", așa cum le tratează candidata, se găsește în chiar titlul cărții lui Luis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix de vivants*, obținerea „păcii", „liniștei", confortului celor vii fiind o funcție esențială a ceremonialului funebru din toate timpurile și din toate locurile.

În structura riturilor de protecție sunt identificați trei „actanți" - *protejatul*, *protectorul* și *agentul vătămător*, ipostaziați în funcție de natura lor (uman, non-uman, în cazul *protejatului*, sau ființe mitologice nefaste, ființe umane cu atribute supranaturale, în cazul *vătămătorului*). Dintre aceștia din urmă, autoarea se oprește asupra *strigoiului*, un *topos* predilect al cercetărilor românești de mitologie, dar nu numai al acestora, căruia i se construiește o tipologie rezultată din parcurgerea unui bogat material documentar, din surse clasice (T. Pamfile, G. F. Ceaușanu, N. I. Dumitrașcu, Elena Niculiță-Voronca etc.) și mai recente (răspunsurile la Chestionarele pentru Atlasul Etnografic Român, valorificate în câteva volume de *Sărbători și obiceiuri*, editate de cercetători de la Institutul de Etnografie și Folclor din București, în ultimii ani); desigur, în acest domeniu, de referință rămâne studiul Otiliei Hedeșan, *Șapte eseuri despre strigoi*, Editura Marineasa, Timișoara, 1998, și el, la origine, o teză de doctorat.

Următoarele trei mari capitole ale cărții urmăresc identificarea riturilor și măsurilor de protecție în cele trei secvențe constitutive ale oricărui rit de trecere, după demonstrația lui Arnold Van Gennep din celebrul său studiu *Les Rites de passages* (1909) (*Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Editura Polirom, Iași, 1996) - rituri preliminare, liminare, postliminare, respectiv „rituri de protecție prefunerară", „protecție funerară", „protecție postfunerară". Aici autoarea dă măsura calităților sale de investigator al culturii, identificând, mai întâi, situații concrete, gesturi sau acte destinate prevenirii oricăror efecte negative, pentru mort și pentru cei vii, în cele trei momente inalienabile ale ritului funerar, menționate mai sus. Urmează o operație la fel de laborioasă, aceea a așezării lor într-o schemă clasificatoare atent întocmită, la care s-a ajuns, conform normelor metodologice cunoscute, prin supunerea materialului concret unei analize strânse, atente, obiective.

Riturile de protecție din cadrul obiceiurilor funerare sunt raportate la alte categorii de rituri (de vindecare, de alungare a răului), ceea ce confirmă, odată în plus, caracterul de sistem al culturii în general şi al culturii populare (româneşti) în particular, precum şi trecerile care au loc dintr-un domeniu în altul, resemantizările, adaptările acestor elemente microstructurale în cadrul marelui ansamblu al culturii tradiționale.

Lucrarea *Rituri de protecție în obiceiurile funerare româneşti* este una dintre cele mai articulate, mai dense şi mai bine scrise lucrări de specialitate pe care le-am citit în ultima vreme, o contribuție ştiințifică serioasă la cunoaşterea şi înțelegerea unui sector important al culturii noastre populare.

(Prefață la Adina Rădulescu, *Rituri de protecție în obiceiurile funerare româneşti*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2008, p. 5-8)

Niculina Chiper, „Reprezentări ale destinului în proza populară românească"

În mod cert, în momentul fixării acestei teme pentru teza sa de doctorat, candidata nu a anticipat, nici pe departe, provocarea pe care o acceptase şi căreia, trebuie să spunem de la bun început, i-a făcut față cu deosebit succes. Buna pregătire ştiințifică şi o disciplină a studiului remarcabilă, calități dobândite ca studentă şi masterandă a Facultății de Litere de la Universitatea din Bucureşti, dublate de o excepțională putere de muncă, i-au permis candidatei Niculina Chiper să ducă la bun sfârşit o sarcină extrem de grea, în orice caz mult mai dificilă decât lasă să se vadă simpla enunțare a temei respective. Este adevărat că doctoranda însăşi şi-a complicat oarecum existența, ocolind soluțiile facile şi propunându-şi obiective superioare, dar, evident, mai greu de atins.

Toată această tensiune intelectuală a elaborării tezei sale se vede destul de clar din cele şapte pagini de „Preliminarii" cu care se deschide lucrarea, dar care au fost scrise după ce aceasta fusese încheiată.

Lucrarea este alcătuită din două mari secţiuni, inegale ca întindere şi ca pondere, una cu un mai pronunţat caracter teoretic (mai ales Cap. I „Dimensiuni filosofice ale destinului", p. 1-38 şi Cap. II „Destinul în cercetarea etnologică românească", p. 39-80), cealaltă, evident mai aplicată, cuprinzând observaţii amănunţite, grupate judicios, privind „Destinul în proza populară românească" (p. 111-279). Un adaos la prima secţiune conţine glose referitoare la „Reflexe ale destinului în literatura română cultă" (p. 81-110); un altul, la a doua secţiune, conturează o „Schiţă topografică a «Destinului favorabil»" (p. 280-304), la care se ataşează „Analiza unui basm nuvelistic: *Basmul cu ursitorile*" din colecţia lui G. Dem. Teodorescu.

Nu este greu de imaginat că problematica destinului (sorţii, norocului, fatalităţii etc.) l-a preocupat pe om din cele mai vechi timpuri şi a constituit o temă de meditaţie în toate culturile, de la cele mai vechi şi mai îndepărtate până la cele moderne şi mai apropiate spaţial de noi. Candidata restrânge sfera investigaţiilor sale pe tema tratamentului destinului, în una dintre accepţiile sale evidenţiate la un moment dat, la sfera filosofiei clasice europene, de la vechii greci până la existenţialiştii secolului al XX-lea, trecând prin gânditorii creştini, de la Sf. Augustin şi Ioan Damaschin la Luther şi Calvin. Rezultă un tablou destul de viu al mişcării de idei în lumea europeană, la a cărui diversitate au contribuit şi gânditorii români dintre care au fost reţinuţi C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu (tangenţial), Lucian Blaga, C. Noica, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleşu. În realizarea acestui *digest*, candidata se sprijină pe o bibliografie esenţială (v. p. 37-38), citită cu înţelegere şi prezentată succint.

Cel de-al doilea capitol, „Destinul în cercetarea etnologică românească", se apropie mai mult de tema cercetată, de reţinut fiind observaţia după care „deoarece problematica destinului străbate aproape întreaga cercetare etnologică românească, a identifica toate exegezele consacrate, total sau parţial, problemei în discuţie ar însemna scrierea unei istorii a folcloristicii româneşti, fragmentară şi foarte puţin utilă" (p. 39). Asupra utilităţii sau inutilităţii unei astfel de istorii a folcloristicii ar urma să ne pronunţăm numai după ce aceasta va fi fost scrisă. Din eşantionul oferit de candidată constatăm

că problematica destinului a fost abordată de cercetătorii folclorişti de pe poziţii diferite. Lazăr Şăineanu este preocupat de *teme* şi *motive* narative generate de concepţia populară despre soartă, noroc, fatalitate, după cum marele corpus al *Proverbelor românilor* de Iuliu A. Zanne înseriază zicerile sentenţioase pe această temă. Sim. Florea Marian, Tudor Pamfile ca şi alţi etnografi (El. Niculiţă-Voronca, Gh. F. Ciauşanu, Artur Gorovei) ating chestiunea din perspectiva credinţelor, practicilor rituale sau a medicinii magice, a modalităţilor de aflare, de influenţare sau de ameliorare a sorţii, ursitei, norocului, datului etc. O secţiune distinctă este consacrată cercetătorilor care au abordat folclorul din perspectivă filosofică. Cei patru autori reţinuţi în această secţiune (Ernest Bernea, Ovidiu Papadima, Vasile Băncilă, Romulus Vulcănescu) aparţin, de drept, epocii interbelice, ei putând fi etichetaţi şi drept „tradiţionalişti", cum îi clasează autoarea. Lor li s-ar fi putut adăuga aici (sau în capitolul despre filosofi) studiul lui Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Paris, 1935, „reciclat" în vol. *Viziunea lumii în poezia noastră populară. De la resemnare la acţiunea creatoare*, EPL, 1967, după cum în acest sector şi-ar fi avut locul scriitori-gânditori precum, de exemplu, Nichifor Crainic sau Mircea Eliade însuşi (mă gândesc, între altele, la un articol foarte legat de tema tezei de faţă, *Destinul culturii româneşti*, în „Destin". Revistă de cultură românească, Madrid, caietul nr. 6-7, august 1953).

Un bun capitol din această necesară istorie a folcloristicii româneşti scrie Niculina Chiper în subcapitolul „Abordări ale destinului în cercetările contemporane".

Corpul central al lucrării îl constituie cap. al IV-lea din Partea a doua, „Destinul în proza populară românească", care se doreşte a se constitui într-un studiu de „poetică a temelor" (p. 111) având ca suport naraţiunile populare, basmul, legenda, snoava, povestirea, legenda contemporană, definite pe scurt în preambulul capitolului.

Întemeindu-se pe o imensă cantitate de material faptic - naraţiuni populare extrase din zeci de colecţii de proză folclorică, de la cele „clasice" ale lui Ispirescu, Fundescu, Pop-Reteganul, Furtună etc. până la cele de dată recentă, începând cu Ovidiu Bârlea, *Antologie de proză populară epică* 3 vol., 1966, şi sfârşind cu volumele lui I. Oprişan, *Basme fantastice*, 3 vol., 2003, incluzând culegeri de basme sau povestiri de la românii din afara graniţelor actuale ale ţării, din Basarabia şi Ungaria, precum şi naraţiuni

contemporane (vezi lista narațiunilor populare comentate în lucrare, p. 316-342) - candidata construiește un model al reprezentărilor destinului (soartei, norocului) în mentalul tradițional românesc.

Acest model urmează, în fapt, traiectul existențial al eroului, de la nașterea lui adesea miraculoasă până la postexistență, mai exact până la întâlnirea omului cu Moartea, trecând prin etapele inexorabile destinului omului - în primul rând căsătoria.

Remarc deosebita capacitate a candidatei de a supune unei analize strânse un material de o extremă diversitate, de a-l sistematiza și de a-l face accesibil cititorului, de a-l comenta din unghiuri diverse, dar nu divergente - mitologic, ritual, simbolic.

Un „model" al acestui model poate fi socotit capitolul despre „Ursitoare" în care se tentează și se izbutește conturarea unei tipologii a narațiunilor despre aceste reprezentări ale destinului în proza populară românească.

Este posibil ca abundența materialului să opacizeze, pe alocuri, discursul, să ascundă într-o măsură observațiile generalizatoare, concluziile de ordin teoretic. Este, pe de altă parte de înțeles, că, dată fiind originalitatea și frumusețea cazurilor particulare întâlnite în fiecare dintre narațiunile selecționate în corpusul de lucru al tezei, a renunța la unele dintre ele ar fi însemnat o trădare a principiului exhaustării pentru care autoarea pare să fi optat. Într-o altă ordine de idei, textele excerptate și comentate în lucrarea de față se pot transforma în excelente antologii tematice, de mare utilitate pentru studioșii domeniului.

Se înțelege că, dată fiind această particularitate a tezei de față, ea nu poate fi practic rezumată. Se poate însă conchide că ne aflăm în fața unei cercetări serioase, originală prin temă și prin modul de tratare, redactată atent, cu grijă pentru detaliu și cu multă dragoste pentru obiectul studiat, ceea ce nu afectează în niciun fel obiectivitatea științifică. Teza *Reprezentări ale destinului în proza populară românească* are toate calitățile pentru a fi admisă ca teză de doctorat și pentru a se acorda autoarei, drd. Niculina Chiper, în urma susținerii orale, titlul de doctor în filologie.

Iunie 2004

(Referat oficial la teza de doctorat prezentată de Niculina Chiper și publicată ulterior sub titlul *Reprezentări ale destinului în folclorul românesc,* Editura Saeculum I.O., Colecția Mythos, București, 2006)

„Fluierul" şi „ştergarul" - dincolo de obiectul etnografic

Se face adesea, din raţiuni didactice, o distincţie, mai degrabă formală, în interiorul ansamblului bine structurat al culturii populare, între manifestările de ordine „practică" şi cele de ordine „ideală", între cultura populară materială, exprimată în obiecte, lucruri (unelte, instalaţii, aşezări şi adăposturi, vestimentaţie, ustensile casnice din lemn, lut, metal etc.) şi cultura populară spirituală sau „imaterială" (determinantul apare în documentele UNESCO privind „protejarea patrimoniului imaterial", „capodoperele patrimoniului oral şi imaterial", proiect de anvergură mondială, despre care, din păcate, diriguitorii culturii de la noi par a nu fi informaţi sau interesaţi să se implice în chip mai transparent, prin specialiştii existenţi, deşi, din respect pentru adevăr trebuie spus că nu de mult Comitetul Naţional Român UNESCO şi Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Arte au organizat o dezbatere pe această temă; în acel cadru am arătat că mi se pare mai adecvat termenul cultură „nonmaterială" în loc de „imaterială"), manifestată în forme de expresie verbală (legende, basme, urări, oraţii etc.), verbală şi muzicală (balade, doine, colinde, lamentaţii funebre etc.), muzical-cinetică (dansuri rituale şi nerituale, forme de teatru popular, jocuri de copii etc.).

Fără a împinge disocierile mai departe, e limpede, cred, pentru oricine, că atât „fluierul", cât şi „ştergarul" aparţin culturii populare materiale, fiind „obiecte" în cel mai exact înţeles al cuvântului, rezultate ale activităţii manuale a oamenilor, elaborate ale unor procese de muncă, destinate unor funcţii practice, în împrejurări comune, obişnuite, de muncă, sau sărbătoreşti, festive. Obiecte palpabile, care se adresează în primul rând privirii şi pe care ne aşteptăm să le întâlnim (le întâlnim) expuse în muzeele etnografice, oricare ar fi acestea, la târgurile meşterilor populari, la expoziţiile de profil, în albume de artă. În elaborarea, în producerea lor, creatorii/confecţionerii au făcut apel la părţi ale corpusului de cunoştinţe („a body of knowledge", în formularea lui Dan Ben-

Amos) dobândite şi transmise prin tradiție, ca parte integrantă a culturii populare în ansamblu, privitoare la arbori, esențe de lemn, tehnici de sfredelire, de găurire, de măsurare etc., pe de o parte, şi privitoare la fibrele textile vegetale sau animale, la tehnicile de obținere a firului, de țesut, de închindisit, de vopsit etc., pe de altă parte. La fel, fiecare din aceste obiecte încorporează o parte a modului de gândire („mode of thought") specific grupului căruia creatorii lor îi aparțin, mentalității acestuia, felului său de a gândi lumea, macro- şi micro-cosmosul, în categorii larg filosofice (viață-moarte, început-sfârşit), practice (sus-jos, înainte-înapoi), etice (bine-rău, curat-necurat), religioase (sacru-profan) şi altele.

Toate aceste sumare considerații mi-au fost sugerate de studiile monografice semnate de Traian Ciuculescu, *Fluierul la români*, Centrul Creației Populare al Județului Argeş, Editura Paralela 45, 2001, şi de Zina Şofransky, *Ştergarul tradițional moldovenesc*, „Bibliotheca Thracologica" XXXIV, Bucureşti/Chişinău, 2002. Deşi deosebite prin obiectul concret de studiu, cele două lucrări au multe în comun, autorii împărtăşind o atitudine asemănătoare în tratarea acestuia, dominată, pe de o parte, de o neascunsă iubire față de *lucrurile* despre care scriu, văzute în calitatea lor de exponate dacă nu neapărat definitorii cel puțin sensibil reprezentative ale culturii populare, tradiționale româneşti. „Fluierul a ocupat un loc aparte în viața spirituală a poporului român" acest „străvechi instrument" fiind „cel mai apropiat şi cel mai drag sufletului omului din popor...", în timp ce ştergarul, „această piesă, simplă doar la prima vedere, comportă multiple şi variate semnificații legate indisolubil şi determinate de o mulțime de factori între care cei istorici şi social-economici au o pondere deosebit de importantă".

Ataşamentul pentru cele două obiecte etnografice vine, desigur, şi din profunda, minuțioasa, apropiata lor cunoaştere. Traian Ciuculescu este el însuşi un cunoscut şi apreciat constructor de fluiere, cântă la acest instrument cu virtuozitate, instruieşte formații de fluieraşi din județul Argeş, cu care a obținut numeroase premii. Zina Şofransky are vocația cercetării ştiințifice, cartea sa despre ştergarul moldovenesc fiind, de fapt, teza de doctorat elaborată în cadrul Institutului de la Chişinău, sub îndrumarea acad. Valentin Zelenciuc, dar nu mă îndoiesc că etnograful se pricepe la fel de bine şi la țesut, ales, cusut, şi la conservarea şi expunerea respectivelor obiecte în muzeele etnografice.

Se constată, în ambele studii, un efort notabil de depăşire a descriptivismului excesiv imputat studiilor etnografice „tradiționale", deşi *descrierea* este considerată a fi modalitatea proprie a etnografiei. „Oricum ar fi, concisă sau detaliată [...], descrierea impune saturare şi mai ales ordonare şi clasificare. [...] Ea constă într-un mod anume de decupare şi disecție a realului, ori mai curând de construcție a acestuia din urmă: clasarea şi asocierea prin analogie, dar mai ales prin contiguitate" (François Laplantine, *Descrierea etnografică*, 2000, p. 61). În aceste coordonate, nu puteau să lipsească, desigur, capitole despre „vechimea şi istoricul fluierului românesc" şi, respectiv, despre „ştergarul tradiţional românesc din trecut şi din prezent", dublat de „notițe preliminare de ordin istoric" despre ştergarul din Basarabia şi Transnistria; despre funcțiile celor două obiecte etnografice în viaţa de zi cu zi şi în segmentele sărbătoreşti ale timpului („fluierul şi viaţa păstorească", „fluierul în obiceiurile Crăciunului şi Anului Nou", „de primăvară", „de înmormântare" etc., respectiv „ştergarul în gospodăria țărănească", „ştergarul de port", „ştergarul ceremonial", „ştergarul de cult" etc.); despre tehnicile specifice de lucrare a fluierelor şi, respectiv, despre materia primă, ţesutul şi confecţionarea ştergarelor ş.a.m.d. De fapt, prin atenția acordată fiecărui detaliu, autorii răspund unei cerințe de bază a cercetării, anume exhaustarea materialului, în aşa fel încât cititorul află, poate cu uimire, despre diversitatea instrumentelor de suflat populare, de la cele mai simple, la început jucării sau pseudoinstrumente („nuca găurită") la cele mai complicate, precum „fluierul gemănat", care se realizează „prin alăturarea țevilor a două fluiere obişnuite, de aceeaşi lungime. Unul este prevăzut cu orificii pentru degete, iar celălalt emite un singur sunet (fundamentala gamei în care este acordat) care are menirea de a-l acompania pe primul, motiv pentru care i se mai spune şi «fluier de ison»", sau despre un ritual de trecere modern, legat de plecarea tinerilor la armată (zic „modern", pentru că serviciul militar regulat s-a impus relativ târziu, pe scara timpului, în condiții istorico-sociale cunoscute), în care ştergarul ocupă un loc însemnat: se citează, astfel, o mărturie din 1666 care arată că „în satul Petreşti (Transilvania) de gâtul feciorilor plecaţi la cătane, «în slujbă la-mpăratu'» li se agăţau ştergare şi batiste ca talismane menite să-i apere de rele", după cum recrutului în armata rusească „i se da o pereche de colaci, îl legau cu un ştergar... îl dăruiau cu bani şi *mânăştergure (prosoape)*".

Cât despre tendința de *depășire a etnografismului pur*, notez că Traian Ciuculescu realizează, în premieră, un mic dicționar al formațiilor, al fluierașilor profesioniști și amatori (de la Ilie Cazacu din Fundu Moldovei, Suceava, descoperit în 1928 de Constantin Brăiloiu, la virtuozul Dumitru Zamfira, din Novaci, Gorj) și al constructorilor de fluiere (de la Constantin Dinuț Antonie, din Urșani, Horezu, Vâlcea, la Dumitru Tărtăreanu, din Vaideeni, Vâlcea), precum și, un unic, din câte știu eu, manual de învățare a cântatului la fluier, o *metodă de fluier*!

Zina Șofransky adaugă minuțioasei analize a ștergarului scheme și schițe de aplicare a metodelor fizice și chimice în identificarea obiectelor etnografice, precum și dense pagini de interpretare a semanticii și simbolicii ornamentelor tradiționale cu accent pe cele arhaice, precum *pomul vieții* și *zeița-mamă*, urmărind cu tenacitate găsirea de noi argumente întru susținerea tezei cu privire la unitatea structurală, de origine și semnificație, a culturii populare românești: „Rădăcinile artei populare moldovenești [...] sunt comune cu cele din tot arealul românesc, pe care le-am moștenit de la daco-romani și de la populațiile premergătoare lor", iar „semantica și simbolica, ornamentica, elementele decorative din arealul pruto-nistrean" sunt parte integrantă a culturii românești.

Condusă de principii teoretice ferme, investigația științifică descoperă, în obiectul etnografic concret, semnificațiile de profunzime ale unor semne culturale și simboluri arhaice, păstrate miraculos în bucata de lemn transformată în fluier sau în petecul de pânză înflorată cu care tânăra nevastă își acoperă capul.

(*„Fluierul" și „Ștergarul" dincolo de obiectul etnografic.* Idem, p. 28-29; vezi și *„Fluierul" și „ștergarul" dincolo de obiectul etnografic.*. Rețenzia Knigu Șofransky Z., *Ștergarul tradițional moldovenesc*, București-Chișinău, 2002, în *Etnograficeskie issledovaniia v Respublike Moldova*, Kișinev, 2006, p. 538-542)

Prin cotloanele vieții cotidiene din trecut

Este greu de apreciat, acum, care ar fi fost destinul studiilor de istorie a mentalităților sub comunism, la noi. Orientarea, apărută în Franța încă din anii '30 și consolidată prin contribuțiile cercetătorilor de la „Annales", se regăsește, în liniile ei esențiale, în studii sincrone ale lui Nicolae Iorga sau P. P. Panaitescu. În anii '80, cu precauțiile de rigoare, studiile mentaliștilor francezi au devenit cunoscute românilor și prin traducerile substanțiale din scrierile lui Georges Duby, Pierre Bourdieu, Jacques Le Goff, Lucien Febvre etc. apărute în excelenta colecție „Biblioteca de artă - Arte și civilizații" a Editurii Meridiane. Aceleiași perioade îi aparține și volumul de direcție, ca să spunem așa, realizat de profesorul Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei* (1986), în care texte fundamentale ale „mentaliștilor" francezi stau alături de studii românești de aceeași factură, semnate de N. Iorga, G. M. Cantacuzino, Nicolae Cartojan. Studiilor precursoare ale lui Alexandru Duțu li se adaugă, imediat, cu titlu de exemplu, acelea ale lui Răzvan Theodorescu, *Civilizația românilor între medieval și modern* (1987) sau Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc* (1990). După zece ani, numărul unor astfel de cercetări a crescut considerabil, ca și calitatea lor.

Un bun exemplu în acest sens este teza de doctorat elaborată de tânărul universitar bucureștean Alexandru Ofrim sub îndrumarea regretatului profesor Al. Duțu și publicată, sub titlul *Cheia și psaltirea,* la Editura Paralela 45 în anul 2001. Titlul abreviază un „dispozitiv magic" folosit într-o veche practică de divinație, urmărind descoperirea sau, mai exact, confirmarea bănuielii de vinovăție în cazul unor furturi cu autor necunoscut. Iată descrierea practicii efectuate de părintele Vasile din Spătărești-Neamț, pe la 1870, consemnată și publicată de folcloristul Mihai Lupescu în revista „Ion Creangă" nr. 8, 1912:

„Păgubașul venea la biserică curat și se închina la toate icoanele, plătind preotului o liturghie. După sfârșitul sfintei

liturghii, preotul îmbrăcat în odăjdii ieșea în mijlocul bisericii și punea în psaltire la caftizma (i.e. kathisma, parte a cărții) a 16-a cheia bisericii, o cheie mare cam de un kilogram, o lega bine cu o cordică ca să nu cadă și apoi el lua în mână altă psaltire de cetea această caftzimă. Cheia o ținea suspendată și fix de o parte și de alta dascălii cu degetul arătător. Și când totul era gata, păgubașul făcea trei mătănii și sărutând cartea cu cheia zicea: pun cheia pe... Și preotul începea a ceti. De se întâmpla ca cel pe care se punea cheia să fie vinovatul, cheia se învârtea de da să cadă jos. De nu era acela vinovatul, cheia nu se învârtea. Însă în cele trei rânduri când am văzut acest lucru, vinovatul a fost cel pe care s-a învârtit cheia. Unul din vinovați, întâmplându-se să fie în biserică, cu mare frică și cutremur, cu căință și cu lacrimi în ochi, a venit de a căzut la picioarele preotului, spuind că el este vinovatul, să nu-l mai blesteme și a cerut iertare de la toți" (p. 323).

Las la o parte faptul că o astfel de practică de divinație n-ar strica să fie aplicată și astăzi, la nenumăratele cazuri de hoții și tâlhării cu autori bine știuți, dar nedați în vileag, și revin la studiul tânărului mentalist Alexandru Ofrim care își propune, și reușește, să evidențieze în această primă carte a sa, „un ansamblu de fenomene ignorate până acum, o dimensiune ascunsă: aceea a imaginarului, practicilor, credințelor și riturilor care implică scrisul și cartea" în mentalitatea tradițională, „în ambianța dominată de oralitate". Din acest punct de vedere, *Cheia și psaltirea* se află la conjuncția dintre studiul mentalităților și etnologie sau antropologie, demonstrând, cu o mulțime de exemple, cât de amplu sunt prezente *cartea, scrisul* în mentalitatea populară, în variatele forme ale culturii orale. În ciuda analfabetismului care a dominat societatea tradițională, sătească românească până spre a doua jumătate a secolului trecut, *cartea* ca obiect sau ca text, ca mesaj scris, a fost o prezență vie în viața țăranului care a căutat și a găsit în ea „protecție și vindecare", modalități de prezicere a viitorului și de aflare a răufăcătorilor etc.

De fapt, una dintre concluziile cărții lui Alexandru Ofrim, de care trebuie să se țină seama de acum înainte, este că între diferitele sisteme constitutive ale culturii naționale - cultura populară, orală, cultura scrisă, cărturărească, cultura bisericească sau eclesiastică, cultura aulică sau oficială - a existat, în permanență, o vie comunicare, că acestea s-au sprijinit una pe alta și, privite dintr-o

perspectivă integratoare, precum aceea a cărții de față, se luminează reciproc.

Este, de altfel, și poziția unui alt distins mentalist de astăzi, creator de școală în domeniu, prin tinerii asistenți, doctoranzi și studenți grupați în Cercul de Literatură Veche de la Facultatea de Litere a Universității din București, profesorul Dan Horia Mazilu. Dacă în mai vechea sa carte, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie* (1999), recurgea exclusiv la textele scrise ale cronicarilor, în primul rând, acordând credit mai ales „prozei" lor „nonficționale", în recent apăruta lucrare *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, 2001, alătură surselor scrise (cronici, documente, înscrisuri, cărți de cult, legiuiri etc.) surse orale, aparținând folclorului, de care, zice, se apropie „cu sfială". Socotind blestemul un *rit oral*, după formularea lui Arnold Van Gennep, pentru că se manifestă cu precădere la nivelul cuvântului rostit, se constată că acesta se regăsește, cu funcții apropiate sau mai depărtate în toate sectoarele culturii medievale avute în vedere - cultura aulică, bisericească și populară. Reciproc, scrisul este atras în practici de medicină populară, semnele grafice notând cuvinte, a căror formă și ordine au o funcție terapeutică asemănătoare cu a descântecului spus, pronunțat de descântătoare. Este vorba despre așa-zisele „răvașe de leac" din care reținem unul consemnat de Alexandru Ofrim în cartea sa:

„Un adevărat dispozitiv simbolic cu proprietăți taumaturgice este «răvașul de brâncă». În Oltenia, pe o bucată de hârtie se desena o spirală în interiorul căreia se scria [o rugăciune]. În partea de sus a hârtiei se scria invers: «Doamne dă sănătate robului tău (cutare)», iar în partea de jos, tot în bustrofedon, imperativul: «Brâncă îndărăt te scriu, îndărăt să dai!»". Într-un alt loc, în Bucovina, „răvașul de friguri conținând formula ABRACADABRA era înghițit".

Procedeul nu e doar românesc. Dimpotrivă, arată autorul, „practici similare întâlnim și în alte zone ale lumii".

Aducerea în discuție a unor similitudini de practici, imagini și reprezentări constituie un alt punct forte al cercetărilor de istoria mentalităților, căci modelele mentale, oricât de diferite în raport cu grupul, locul și timpul, ilustrează, de fapt, generalul naturii și gândirii umane, în jocul subtil dintre identitate și alteritate.

Cotrobăind prin cotloanele vieţii de demult, mentaliştii de astăzi aduc la lumină o altă lume, aparent foarte depărtată, dar nu întru totul dispărută, dacă ţinem seama de faptul că un cititor în cărţi trăieşte încă la Săliştea de Sus (Maramureş), fiind foarte solicitat (şi câţi ca el nu vor fi fiind încă în diferite colţuri ale ţării!), iar blestemul, ca formă de „magie defensivă" ori „ofensivă" (cf. Dan Horia Mazilu) proliferează în societatea noastră postmodernă şi postindustrială, profesionistele lui de astăzi fiind mediatizate pe toate căile, inclusiv prin lungi coloane de „mulţumiri" şi „recunoştinţe" la „Mica publicitate" a marilor ziare, precum şi în emisiuni cu largă audienţă ale unor posturi de televiziune!

(„Adevărul literar şi artistic", nr. 576, 17 iulie 2001, p. 4)

Localism şi globalizare: actualitatea monografiilor săteşti

Nu este greu de observat că, în ciuda greutăţilor, mai ales financiare, evocate adesea, se publică, încă, destul de mult, carte de toate felurile, de la beletristică la literatura ştiinţifică şi la tot felul de alte „literaturi", rafturile librăriilor şi tejghelele vânzătorilor stradali gemând de „marfă". Cât din această producţie editorială ajunge în mâna cititorilor cărora le este adresată este greu de estimat; o şi mai mică parte intră în atenţia cititorilor specializaţi, a criticilor literari şi a comentatorilor de carte în general, restul, adică grosul acestor tipărituri, aşteptându-şi cititorul ocazional şi nutrind speranţa că cineva, cândva, îşi va arunca privirea şi asupra lor, înainte de a se scufunda în anonimat şi uitare.

Cu atât mai tristă este soarta cărţilor apărute în edituri mici, mai puţin cunoscute, la tipografii provinciale, prin eforturi personale sau prin cele ale unor comunităţi locale, fără posibilităţi de promovare şi de difuzare, deşi unele dintre ele ar merita, poate, o soartă mai

bună. Intră în această categorie o serie de volume realizate de intelectuali ai satelor, în primul rând învățători și profesori, dar și preoți ori mici funcționari, și consacrate comunităților în care au trăit sau încă mai trăiesc și unde și-au desfășurat, timp de decenii, activitatea.

Două astfel de micro-monografii locale mi-au reținut, în ultimul timp, atenția. Una, semnată de Vasile A. Popescu, învățător, despre *Satul Retevoiești-Argeș (Toponimie, antroponimie și obiceiuri).* Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Dana Andrei, Editura Apimondia, 2002, 112 p., cealaltă de prof. Florian Popescu, *Comuna Fierbinți-Târg. Monografie.* Cu o prefață, „Lecții de nemurire la Liceul Fierbinți Târg", de Stelian Dorobanțu, 79 p. + 15 p. fotografii color, f.a., Ediție realizată cu sprijinul „UGIR-1903".

Învățătorul Vasile A. Popescu (1904-1980) a lăsat în urma lui, ne spune îngrijitorul volumului, Dana Andrei [Popescu], nepoata sa, o amplă monografie despre satul natal din care a mai publicat, în 1978, o secțiune, *Biserica din Retevoiești*, și din care sunt reținute acum, în prima parte, o serie din răspunsurile la chestionarele completate în 1966 și 1968-70 și, în partea a doua, o selecție din obiceiurile locale. Chestionarele, centrate pe problematica *locurilor*, a denumirii acestora în nomenclatorul localnicilor, nu au ca rezultat o simplă listă de nume, un inventar de termeni locali desemnând părți ale satului sau forme de relief din împrejurimile lui, măcar că, din punct de vedere lingvistic și expresiv, unele pot prezenta, în sine, un interes deosebit - *Cotul mătușii*, *Pârâul cucului*, *În deal la cruce*, *Sub răzor*, *Țâlfa rușilor*, *Piscul poienii*, *Șugubina Brătianului, Pârâul Băjenarului, Poteca de la zarzăr* etc. -, ci și sugestive interpretări locale ale acestor denumiri. Astfel, la întrebarea 65, „Cum se numește partea mai înaltă și stâncoasă și ascuțită a unui munte sau a unui deal? Care sunt numele proprii ale acestora?", se înregistrează următorul răspuns: „Partea mai înaltă și mai ascuțită de pe culmea unui munte sau a unui deal se numește **vârf** sau **țâlfă**. Pe culmea dealului din partea de apus a satului avem următoarele nume toponimice cu țâlfă - nord și sud: Țâlfa rușilor, Țâlfa întunericului, Țâlfa dadelor și Țâlfa prisecii" (p. 71). Aspectul școlăresc al răspunsului lasă să se întrevadă că, probabil, interlocutorii („informatorii", în sensul folosit de folcloriști, al termenului) erau elevi sau foști elevi ai inimosului dascăl.

Obiceiurile consemnate de Vasile A. Popescu în partea a doua a volumului comentat de noi sunt cele binecunoscute în zonă, aşa cum erau ele practicate înainte şi după Al Doilea Război Mondial. Autorul nu simte în niciun fel nevoia să indice sursa informaţiei sau împrejurarea în care obiceiul ori cântecul au fost notate, pentru că, aşa cum observă cu îndreptăţire editorul Dana Andrei, bunicul ei nu a „alterat" informaţia, nu s-a purtat ca un „specialist", venit din afară, ci a notat totul ca „unul dintre membrii comunităţii", ca „participant activ la viaţa satului". Nu ştim, ca atare, când sau până când s-a practicat în Retevoieşti obiceiul de Lăsata secului cunoscut în literatura de specialitate ca „Strigarea peste sat", dar descrierea lui este vie şi autentică: „La lăsata secului pentru postul cel mare, flăcăii se adunau pe două podişuri (...) (**Dealul lui Cazan** şi **Piscul cel lung**) ce se găsesc în pădurea de apus a satului. Seara pe la 8-9 unul din cei de pe Dealul lui Cazan striga pe cei ce se găseau pe Piscul cel lung sau pe Dealul lui Petrică. La răspunsul dat de aceştia, unul din cei de pe Dealul lui Petrică spunea că au o fată de căsătorit şi vor s-o dea unui băiat cu care vedeau că joacă fata. Dăruirea aceasta era foarte originală. Se spunea că pune fata pe lopată şi o aruncă în vatra casei băiatului. Se mai făceau şi glume, unele nu tocmai potrivite, cu flăcăii şi cu fetele din sat, aruncând câte o fată pretenţioasă sau cu purtări nedemne la vreun băiat mai tontoroi, sau se spunea că se aruncă o fată proastă la un băiat fudul etc." (p. 112).

Aceeaşi „privire participativă" („le regard partagé", cum se numeşte aceasta în etnologia modernă) adoptă şi profesorul Florian Popescu, autorul monografiei despre comuna natală, Fierbinţi-Târg. Fiu al locurilor, Florian Popescu (n. 1922) a urmat cursurile Şcolii Normale din Bucureşti (1935-1943) şi, după război, cursurile Facultăţii de Litere şi Filosofie, absolvite în 1948, pentru ca un an mai târziu să încheie şi studiile la Facultatea de Drept a Universităţii din Bucureşti. De atunci (1948) până în 1984, când s-a pensionat, a fost, statornic, profesor la şcolile din Fierbinţi, unul dintre ctitorii Liceului din localitatea ilfoveană (acum în judeţul Ialomiţa), director al acestei unităţi şcolare timp de aproape 20 de ani (1963-1984). L-am avut profesor de limba română, diriginte, director, îndrumător şi pot spune acum, la 45 de ani de la terminarea liceului, că am luat durul concurs de admitere la Facultatea de Filologie din Bucureşti, în 1959, cu gramatica şi literatura învăţate de la Domnul Florian. Alcătuirea şi publicarea acestei monografii l-au preocupat

toată viaţa, Domnia-Sa fiind, de altfel, unul dintre cei mai îndreptăţiţi să o scrie. Un intelectual fin, cu preocupări ştiinţifice, autor de studii cu conţinut metodic şi pedagogic şi coautor de manuale şcolare, prof. Florian Popescu nu este străin de teoria cercetării monografice a comunităţilor („unităţilor sociale") rurale, pusă în practică, între cele două războaie mondiale, de „echipele" formate în cadrul „Şcolii sociologice de la Bucureşti" de sub îndrumarea profesorului D. Gusti, cunoaşte exigenţele acestui tip de cercetare şi încearcă să le aplice, de unul singur, în întocmirea acestei monografii, a cărei structură urmează principiile gustiene, urmărind cadrul geografic, cadrul biologic, cadrul istoric, educaţie şi cultură, cadrul economico-social, etnografie şi spiritualitate.

Dar, deşi recurge la o serie de surse scrise (documente şi acte de arhivă, literatură istorică), cele mai multe dintre evenimentele consemnate în această monografie au fost - cum zicea cronicarul - „scrise în inima" autorului, care se simte parte a marelui întreg pe care îl construieşte din bucăţi, dându-i coerenţă şi suflet. Se vede limpede că autorul iubeşte locurile şi oamenii, dar pasiunea nu îi afectează luciditatea. El constată cu durere, de pildă, efectele negative pe care le-a adus una dintre „binefacerile socialismului" mediului natural prin amenajarea unui lac de acumulare pe cursul râului Ialomiţa, între comunele Fierbinţi şi Dridu; înţelege cauzele sporului de populaţie în anii '70 ai secolului al XX-lea, ca efect al măsurile luate de regimul Ceauşescu cu privire la interzicerea avorturilor, şi deplânge scăderea dramatică a numărului de naşteri, după 1989, prin liberalizarea avorturilor şi migraţia tinerilor spre marile oraşe; corijează cu stiloul, în pagină, pe exemplarul oferit mie, paragraful privitor la spitalul din Fierbinţi, vechi de 120 de ani, dar închis de curând, din lipsă de personal; reface, cu accente dramatice, procesul colectivizării forţate la care au fost supuşi fierbinţenii, ca toţi ţăranii români, de-a lungul şi de-a latul ţării; notează că aşezarea comunei Fierbinţi în proximitatea Bucureştiului, dar şi a altor mari oraşe pare să dea localităţii de pe cursul inferior al râului Ialomiţa o anume particularitate, accentuată în perioada comunistă prin fenomenul „navetismului" care transformase localitatea într-un „sat-dormitor"; la fel şi condiţia lui de **târg**, care se regăseşte în titulatura oficială a comunei, devenită între timp oraş; consemnează, cu mândrie, trecerea prin Fierbinţi, a lui Mircea Eliade şi a lui Marin Preda.

Aşezând capitolul despre „Etnografie şi spiritualitate" sub semnul versului „Veşnicia s-a născut la sat", s-ar părea că prof. Florian Popescu adoptă o poziţie să-i zicem tradiţionalistă şi nostalgică, dar, în fond, el se păstrează în limitele lucidităţii, consemnând schimbările inevitabile din viaţa materială şi spirituală a consătenilor săi cu umor: „De la lampa cu gaz, la televizor şi casete video. De la opinci la adidaşi şi de la sandale la şlapi. De la bundă la geacă şi de la cojoc la canadiană. De la pantaloni bufanţi din dimie la blugi. De la hora ţărănească cu sârbe, geamparale şi bătute, la discotecă cu dans şi muzică house. De la poveştile şi cântecele de la clăci, la telenovele". Este surprins, în aceste „treceri" - „de la... la" - însuşi procesul transformărilor grăbite pe care le-a suferit cultura populară, tradiţională, satul însuşi, în secolul de care ne-am despărţit nu de mult şi care continuă, încă mai rapid, în acest secol.

Căci nu e nicio îndoială că procesul globalizării, început cu mult timp înainte de sfârşitul secolului al XX-lea, se constituie într-o direcţie energic susţinută, chiar impusă, de statele puternic industrializate şi bogate ale lumii de azi. Deşi se afirmă cu tărie că integrările de tot felul şi, implicit, procesul globalizării, mondializării ar privi mai ales, dacă nu exclusiv, domeniul economicului, neavând, deci, atingere cu zona culturii, care şi-ar păstra sau ar trebui să-şi păstreze nealterată individualitatea, identitatea, specificul, miza integrării economice, politice, militare fiind chiar conservarea identităţii, realitatea este cu totul alta, vizibilă cu ochiul liber, incontestabilă. „MacDonaldizarea", „cocacolizarea", viaţa în automobil cu celularul la ureche, cumpărăturile la supermarket, comunicarea prin Satelit, Internetul sunt aspectele concrete, la nivel material şi economic, ale „integrării". Să adăugăm telenovelele şi *soap-operas* care au invadat posturile de televiziune comerciale, grupurile şi formaţiile de muzică *rap* sau *raggae*, *dance* sau *hip-hop*, difuzate pe numeroase posturi de radio, pe casete audio şi video, pe CD-uri etc. Toate acestea nu pot să nu aibă un impact uniformizator asupra culturii/culturilor lumii.

Chiar cultura populară, tradiţională, folclorică sau etnografică, socotită a fi marca inconfundabilă a identităţii unui popor, sau, la nivel micro, a unui grup, a fost supusă, în timp, unei acţiuni dacă nu de uniformizare, în orice caz de ştergere a diferenţelor. Este adevărat că folclorul, cultura populară, culturile locale au găsit în sine forţa

de a rezista „influențelor" sau chiar agresiunii culturii oficiale sau culturii de consum la care au fost supuse de decenii bune.

În sprijinul acestei afirmații vin și cele două *monografii locale* comentate aici, cărți realizate de oameni ai locului, în ultima vreme, poate ca un răspuns, deși neexplicit formulat, la amenințările globalizării despre care vorbim. Pornite din inițiative locale sau strict personale, asemenea lucrări sunt, totuși, purtătoarele unui mesaj destul de clar: oricât de agresiv ar fi tăvălugul globalizării, mondializării, ștergerii diferențelor, micile comunități locale par să aibă forța de a-și conserva identitatea, iar exemplul celor doi **Popescu** merită salutat, încurajat și urmat.

(„Sud". Revistă lunară de cultură editată de Fundația „Dimitrie Bolintineanu". Bolintin Vale-Giurgiu-București, Anul 7, nr. 7 (60), iulie 2004, p. 11)

Învierea Domnului din perspectivă etnologică

Sărbătoare a începutului vieții spirituale a creștinătății, Paștele comemorează în egală măsură moartea, răstignirea lui Iisus și resurecția, învierea Sa, a treia zi, „după scripturi", căci orice sfârșit înseamnă nu mai puțin un început. Învierea Domnului constituie momentul de maximă altitudine spirituală care încheie Săptămâna Patimilor și deschide Săptămâna Luminată, timp al smereniei, al purificării, al pătrunderii fiecăruia dintre noi de harul divin al Celui care, cu moartea pre moarte călcând, ne-a dăruit nouă, muritorilor, viața adevărată, viața veșnică.

Privită din perspectivă etnologică, sărbătoarea Sfintelor Paști împărtășește multe dintre trăsăturile celeilalte mari sărbători din calendarul popular tradițional și creștin totodată, Anul Nou. Nu este greu de observat că între Duminica Floriilor și Duminica

Tomii, care străjuiesc Duminica Paştelui, se întinde o perioadă de timp egală cu aceea dintre Crăciun (Ajunul Crăciunului) - Naşterea Domnului - şi Bobotează - botezul, naşterea spirituală a lui Iisus din Nazaret, ambele perioade având, atât în plan creştin, cât şi în plan mitic semnificația unui început. Pe de o parte, Naşterea Domnului, venirea Lui pe lume şi naşterea Sa spirituală prin botez coincid cu începutul anului calendaristic, cu perioada renovării timpului, cu victoria luminii asupra întunericului, la solstițiul de iarnă, în imediata vecinătate a Crăciunului. Pe de altă parte, renaşterea, învierea, resurecția lui Hristos coincid cu renaşterea, reînvierea naturii, primăvara, după lunga perioadă a somnului hibernal. Cele trei zile, de la răstignire până la înviere, reprezintă o perioadă tulbure, de incertitudine, de nesiguranță, care se încheie odată cu miracolul Învierii Domnului şi începutul reinstaurării ordinii şi a luminii (de fapt, săptămâna de după Înviere se cheamă chiar Săptămâna Luminată).

Nu este nevoie să recurgem la autoritatea științifică a lui Mircea Eliade pentru a arăta că mitul creştin al naşterii, vieții, morții și învierii lui Iisus Hristos are multe similitudini cu unele mituri precreştine, puternice şi vii în chiar aria de origine a creştinismului. Pe de altă parte, date fiind condițiile specifice ale constituirii şi înaintării culturii populare româneşti, creştinismul a intrat, încă de la început, ca o componentă inalienabilă, ca o parte constitutivă a acesteia din chiar momentul formării poporului român ca atare și a limbii româneşti totodată. Aşa se explică faptul că găsim, în fondul culturii populare româneşti, numeroase manifestări a căror origine se află în mitul hristic, în faptele şi patimile Domnului Nostru Iisus Hristos, grefate, poate, pe un fond păgân, precreştin şi păstrate astfel, până astăzi, ca obiceiuri populare. Mihail Sadoveanu comenta undeva, foarte frumos, această continuitate de atitudini şi de gesturi imemoriale în cultura populară românească: „la aceleaşi epoci schimbătoare şi consacrate, se serba atunci, ca şi acum, ziua învierii lui Mithra, ori a lui Osiris, după ce omul-Dumnezeu stă în întunericul de mormânt al peşterii trei zile. Era bucuria revenirii soarelui de primăvară, manifestată prin muguri şi flori, prin daruri de miei şi ouă roşii. Bătrânii mei, care dorm în țintirimul de la Hangu - zice povestitorul -, n-au ştiut niciodată că acest ou semnifică soarele

înnoit și veșnicia vieții, dar au repetat cu sfințenie gestul generațiilor".

Este teza pe care o susține, cu solide argumente științifice, cercetătoarea Lucia Berdan în cartea sa *Totemism românesc*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2001, în care marea sărbătoare a Învierii este așezată sub semnul „riturilor de trecere", Paștele fiind văzut, din această perspectivă, ca o „renaștere spirituală". O viziune asemănătoare aflăm și în studiul publicat de Marcela Bratiloveanu Popilian, sub egida Institutului Român de Tracologie, „Bibliotheca Thracologica" XXXII (2001), *Obiceiuri de primăvară din Oltenia. Calendarul ortodox și practica populară*, obiectul de studiu fiind restrâns numai la obiceiurile de primăvară, din rândul cărora se detașează ciclul pascal, urmărit în toată extensia sa, de la începutul Postului Mare (lăsatul de sec) până la Înălțare, perioadă care, în lucrarea cercetătoarei ieșene ocupă un amplu sub-capitol, incluzând „rituri arhaice prepascale" (ritualul ouălor, ritualul luminilor, travestiul ritual, ritualul morții și învierii naturii, ritualul apei) până la „riturile arhaice postpascale" (Joia Mare, Paștele cel mic, Caloianul, Paparuda, Călușarii).

Evident că, deși recurg la surse documentare relativ diferite și au în vedere, cu precădere, două mari zone etnofolclorice românești (Moldova, respectiv Oltenia), Lucia Berdan și Marcela Bratiloveanu Popilian ajung la concluzii foarte asemănătoare, pentru că informațiile din vechile colecții, din arhive, sau culese personal pe teren de cele două cercetătoare, nu numai că nu se contrazic, dar coincid, în cea mai mare parte, dovadă a viziunii comune a diferitelor generații de informatori asupra acelorași evenimente, sărbători, practici rituale, de sorginte păgână sau creștină, primitive sau tradiționale. Dovadă, în fond, a unității structurale a culturii populare românești.

Credințele și practicile în legătură cu ramura verde, cu smicelele de salcie înfrunzite, prezente în obiceiurile de Florii sunt aceleași în Gorj, Dolj, Olt și Mehedinți, Duminica Floriilor fiind, ca sărbătoare, arată Marcela Bratiloveanu Popilian, un exemplu sugestiv de împletire a tradiției populare, precreștine, cu tradiția vetero și neotestamentară, o mostră elocventă a ceea ce etnologii numesc sincretismul de coduri sau de planuri culturale, împletirea inextricabilă a elementelor păgâne cu cele creștine. Cunoscută

populaţiilor iudaice, dar şi grecilor şi romanilor care celebrau Floraliile, la sfârşitul lui aprilie - începutul lui mai, sărbătoarea crengilor verzi a dobândit o semnificaţie profund creştină, Biserica celebrând, în duminica de înaintea Paştelui, intrarea triumfală a Lui Iisus în Ierusalim şi întâmpinarea Lui cu crengi de finic.

O altă practică rituală străveche este reprezentată de obiceiul popular practicat în unele zone ale ţării Muntenia, Dobrogea, dar şi Oltenia) în sâmbăta dinaintea Floriilor, „Sâmbăta lui Lazăr", cu o săptămână, deci, înainte de Paşti, cunoscut sub numele de *Lăzărelul* sau *Lăzărica*, prezentat în liniile lui esenţiale, în conformitate cu informaţia etnografică existentă, de Lucia Berdan: „Este vorba de un ritual arhaic, dedicat morţii şi învierii zeităţii vegetaţiei, care a primit conotaţii religioase prin referirea la cunoscutul personaj Lazăr din *Noul Testament*. Se practica în sâmbăta Floriilor de către fete colindătoare", care deplâng, în cântecul însoţitor al obiceiului, moartea lui Lazăr, căzut dintr-un copac unde se urcase pentru a da frunze oilor.

Acordând obiceiului un spaţiu ceva mai larg, Marcela Bratiloveanu Popilian face şi o serie de trimiteri comparative, ajungând la încheierea că suntem în faţa unui „ceremonial complex, cu valenţe augurale, fecundatoare şi fertilizatoare ori funerare, menite să articuleze intrarea într-un nou segment de timp", un timp „de o calitate cu totul superioară, marcat de sacralitate şi pregătind marele eveniment biblic".

Multă vreme ocultată, din motive ideologice, dimensiunea creştină a folclorului românesc a reintrat, ca temă majoră de cercetare, în atenţia specialiştilor. Deşi îşi intitulează cartea *Totemism românesc*, cu precizarea că termenul „totemism" este folosit aici nu cu sensul lui antropologic, bine cunoscut autoarei care a tradus şi prefaţat una dintre lucrările fundamentale în domeniu, Arnold Van Gennep, *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, ci cu un sens adaptat, acela de „arhaic", „vechi", „strămoşesc", Lucia Berdan nu numai că nu ocoleşte această componentă de bază a tradiţiei populare româneşti care este fondul creştin, dar îi subliniază ori de câte ori este cazul prezenţa şi semnificaţia. Astfel, aşezând, aşa cum se şi cuvine marea sărbătoare a Învierii Domnului sub semnul arhetipal al luminii, autoarea scrie: „Când Iisus moare, întunericul se lasă pe pământ, iar când învie «cu moartea pre moarte călcând»,

se face lumină. «Veniți de luați lumină!» este îndemnul creștin din Sfânta noapte a Învierii. Iisus e «soarele dreptății», «lumina cunoștinței». Odată cu învierea (renașterea sa), în sufletul oamenilor pregătiți pentru a păși în timpul sacru, reapare lumina cea adevărată, lumina cunoștinței, lumina speranței și a bucuriei: «Veniți de luați lumină!»".

Supunând bogatul material informativ avut la dispoziție unei interpretări personale ce are în centrul său evidențierea raporturilor dintre sărbătorile calendarului creștin ortodox și cele ale calendarului popular, natural, Marcela Bratiloveanu Popilian ajunge, sprijinindu-se pe lecturi întinse și pe intuiții fine, la concluzii similare.

(„Adevărul literar și artistic", nr. 615, 30 aprilie 2002, p. 6)

III. Antropologie

Aspecte de antropologie actuală

Cu mai bine de două decenii în urmă, spre sfârşitul anilor '70 şi începutul anilor '80 ai secolului care se încheie curând[1], *antropologia* ca ştiinţă şi ca obiect de studiu în universitate intra în categoria disciplinelor marginalizate, dacă nu chiar interzise, atâta timp cât, din perspectiva orientărilor ideologice ale vremii, această ştiinţă despre om ar fi putut altera sau împiedica procesul de „făurire a omului nou, constructor conştient al societăţii socialiste multilateral dezvoltate", cum suna unul dintre sloganurile cele mai mediatizate ale comunismului ceauşist. Cu toate acestea, tocmai acum, de fapt chiar ceva mai înainte (1964), lua fiinţă Centrul de Cercetări Antropologice al Academiei Române, în cadrul căruia, alături de studiile de antropologie fizică şi medicală, de mai veche tradiţie, încep să se înfiripe şi cercetări de antropologie culturală sau socială. Desfăşurate pe material românesc, atâta timp cât accesul la populaţiile zise „primitive", „exotice", din locuri mai îndepărtate ale lumii (Amazonia, Polinezia, Oceania), era practic interzis cercetătorului român, antropologia culturală românească a făcut, forţat, un pas înainte, către ceea ce în ultimele decenii se manifestă ca o mişcare constituită de „întoarcere acasă". Aceleiaşi epoci îi aparţine şi traducerea în româneşte a cărţilor fundamentale ale antropologului francez Claude Lévi-Strauss, *Tropice triste* (1968), *Gândirea sălbatică* şi *Totemismul azi* (1970), *Antropologia structurală* (1978), acceptate datorită afirmării fără echivoc, de către autorul lor, a componentei marxiste a gândirii sale şi datorită, desigur, prestigiului pe care structuralismul profesat de el îl avea în

---

[1] Articolul a fost scris şi publicat în 2000.

epocă. Din bibliografia ultimelor două cărţi mai ales, cititorul atent şi interesat putea lua cunoştinţă de scrierile personalităţilor fondatoare ale antropologiei culturale şi sociale, precum Ruth Benedict, Franz Boas, Emile Durkheim, A.L. Kroeber, B. Malinowski, M. Mauss, A.R. Radcliffe-Brown etc.

În aceeaşi perioadă, poate şi pentru că opoziţia faţă de antropologie va fi fost mai dură (simpla idee că aceasta este „fiică a colonialismului" putea să dea, în comunism, reacţii adverse foarte ferme), se manifestă o tendinţă puternică de impunere a unei discipline, „conexe" antropologiei, anume *etnologia*, adusă în prim-plan de lucrările regretatului dr. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică* (1970), *Dicţionar de etnologie* (1979), *Introducere în etnologie* (coordonator R.V.) (1980). Tot acum se realizează şi instituţionalizarea disciplinei, prin rebotezarea Institutului de Etnografie şi Folclor în Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice. Dar, ca şi în cazul Centrului de Antropologie, şi crearea Institutul de Cercetări Etnologie a însemnat, cum notează undeva Gheorghiţă Geană, că instituţionalizarea a premers profesionalizarea, că, până la un moment dat, s-a făcut antropologie fără antropologi şi etnologie fără etnologi. Mă tem, dar nu sunt sigur, că aceste profesii nici nu figurau, pe vremea aceea, în nomenclatorul de meserii de la noi, după cum nu cred să fie omologate ca atare nici acum.

Totuşi, după 1990, are loc un proces de „redescoperire" a antropologiei, ca una dintre disciplinele socioumane pivot, iar în cadrele altminteri generoase ale reformei învăţământului, au apărut, în diferite universităţi, facultăţi, secţii sau măcar discipline de profil, apte să formeze profesionişti ai cercetării în domeniul antropologiei culturale/sociale, etnologiei şi folclorului. În sprijinirea acestui deziderat, s-au publicat, în ultimii ani, destul de numeroase traduceri din literatura de specialitate, dar lista textelor fundamentale e departe de a se fi epuizat. Ar fi de reţinut, astfel, câteva lucrări de orientare generală, cu caracter introductiv (vezi, în acest sens, dintre apariţiile recente, Jean Copans, *Introducere în etnologie şi antropologie* [1999]; Jean Cuisenier, *Etnologia Europei* [1999]; Francois Laplantine, *Descrierea etnografică* [2000]), studiile de referinţă ale unor clasici (semnalez, doar, pe cel mai recent, A.R. Radcliffe-Brown, *Structură şi funcţie în societatea primitivă*, 2000), instrumente de lucru de mare utilitate, precum *Dicţionar de*

etnologie și antropologie. Volum coordonat de Pierre Bonte şi Michel Izard, şi recuperări necesare din literatura etnografică/etnologică românească precum, din nou cu titlu de exemplu, I.-Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală - Medicina magică*, apărute, cele mai multe, la Editura Polirom Iaşi. Am fi nedrepți dacă nu am menționa însă şi alte case de editură cu contribuții la fel de notabile în acest domeniu precum Humanitas, Paideia, Fundația Culturală Română, Institutul European, Saeculum I.O., Grai şi Suflet - Cultura Naţională, Nemira ş.a.

Nu lipsesc, în acest context, încercările româneşti, dintre care aş menționa lucrarea universitarului craiovean Nicolae Panea, *Antropologie culturală și socială*, Editura Omniascop, 2000, încercare temerară, căci autorul face un adevărat tur de forță, comprimând în mai puţin de 130 de pagini majoritatea problemelor pe care disciplina le-a ridicat de-a lungul timpului: specificul antropologiei, raporturile ei cu alte științe, scurt istoric, incluzând „marile curente" şi marile ei teme - rudenia, religia, simbolica. Subintitulată „vademecum", lucrarea amintită joacă rolul unui ghid sumar, unei orientări utile într-un domeniu vast şi puţin cunoscut, totuşi. Nu se poate aştepta de la o astfel de lucrare exhaustarea problemelor antropologiei culturale şi sociale, simpla lor menționare acoperind tomuri întregi. Nicolae Panea face eforturi notabile de a surprinde şi enunța o bună parte dintre acestea, dar cartea lui vine ori prea devreme, înainte, deci, ca antropologia culturală/socială să-şi fi dobândit, la noi, statutul pe care îl merită, dovadă că nici terminologia, pornind chiar de la titlu, nu este definitiv fixată, ori prea târziu, adică după o serie de scrieri fundamentale în domeniu, care au adâncit şi nuanțat gândirea antropologică în timp şi care, practic, nu pot fi comprimate rezonabil în *digest*-uri, oricât de inteligente ar fi ele.

Urmând un traseu deja consacrat, imediat după decembrie 1989 s-a constituit Societatea de Antropologie Culturală din România (SACR) care reuneşte etnologi, etnografi, sociologi, folclorişti, istorici, animați toți de ideea validării sau impunerii antropologiei ca ştiinţă şi mod de înțelegere a societăţii şi a culturii româneşti de ieri, de astăzi şi de mâine. „Anuarul Societății de Antropologie Culturală din România" este oglinda fidelă nu numai a activității grupului format și rămas în apropierea lui Vintilă Mihăilescu, unul dintre membrii fondatori ai SACR, alături de care s-au numărat, la vremea

respectivă, Mihai Pop, Zoe Petre, Radu Răutu, Nicolae Constantinescu, Irina Nicolau, Paul Drogeanu, Şerban Anghelescu, Smaranda Vultur ş.a., dar şi a mişcării de idei din antropologia românească a zilelor noastre. Studiile, anchetele de teren, recenziile, cronica şi interviurile publicate în numărul pe 1999 indică, şi sper să nu greşesc, că majoritatea colaboratorilor vin dinspre sociologie spre antropologie, ceea ce conduce la un fel de socioantropologie sui-generis, aşa cum se întâmplă, de exemplu, în studiile despre gestionarea timpului în România anilor '80 (Adriana Oprescu), cutremurul din Bucureşti (Cristina Bucica), moldovenii din Braşov (Bianca Botea). Demnă de remarcat este şi propensiunea pentru etnologia urbană, deşi nu lipsesc studiile efectuate în rural, precum cele ale lui Vasile Şoflău despre gospodar şi gospodărie în Pucheni, Ioana Popescu despre etnicitate şi imaginar în Delta Dunării, Raluca Paşca despre ţiganii din Săruleşti. O temă de antropologie clasică tratează Vintilă Mihăilescu în eseul său despre *order/disorder imagery*, în care se urmăreşte „esenţializarea unei opoziţii", felul cum, de la opoziţia *uman/non-uman,* s-a trecut la crearea unor noi diferenţe (est-vest, săraci-bogaţi, ei-noi, civilizaţi-barbari/tribali etc.), cu privire specială la situaţia din Balcani. Interviul aceluiaşi cu etnologul Marianne Mesnil de la Université Libre de Bruxelles, notele de lectură ale unor cărţi de specialitate (Gheorghe Pavelescu despre *magia la români*; Vintilă Mihăilescu despre *fascinaţia diferenţei* susţinută cu material de teren adunat de la *ungurenii* şi *pământenii* din Novaci-Gorj; *O stradă oarecare din Bucureşti* (Irina Nicolau - Ioana Popescu); *Bucate, vinuri şi obiceiuri româneşti* de Radu Anton Roman; *Agon* de Şerban Anghelescu, cu privire la elementele tensionate din riturile de trecere; nr. 4/1999 al revistei „Martor"), raportul asupra activităţii *grupului de antropologie culturală şi istorie orală* de la Timişoara (Smaranda Vultur) şi asupra colocviului de antropologie românească de la Perugia (Italia), din martie 2000, conturează o imagine suficient de cuprinzătoare a ceea ce este sau vrea să fie antropologia culturală românească în pragul unui nou secol şi mileniu.

(„Adevărul literar şi artistic". Săptămânal de cultură şi atitudine, anul IX, nr. 541, anul IX, nr. 548, 12 decembrie 2000)

Ruth Benedict, Cultura şi comportamentul la români,

Criterion Publishing, 2002, 120 p.

Printr-o coincidenţă, s-ar putea zice, deşi cred că nu e vorba doar de jocul hazardului, în plină desfăşurare a celui de-Al Doilea Război Mondial, în puncte depărtate ale Planetei, erau elaborate, din perspective diferite şi cu intenţii sau finalităţi puţin convergente, două studii care îşi propuneau să surprindă esenţa modului de a fi al românilor, specificul lor ca popor, *Weltanschauung*-ul românesc. Unul - *Dimensiunea românească a existenţei*, conferinţă rostită în 10 ianuarie 1943, publicată, cu adăugiri, în *Izvoare de filosofie. Culegere de studii şi texte*, II, îngrijită de Const. Floru, Const. Noica şi Mircea Vulcănescu, Bucureşti, 1944, p. 53-97 - aparţinea lui Mircea Vulcănescu (1904-1952), sociolog format la „şcoala" lui Dimitrie Gusti şi filosof al culturii puternic influenţat de profesorul Nae Ionescu, mentorul unei întregi „tinere generaţii" ilustrată de nume celebre precum cele ale lui Mircea Eliade, Emil Cioran (căruia îi este dedicat studiul amintit mai sus, subintitulat „Schiţă fenomenologică"), C. Noica şi alţii. Al doilea - *Romanian Culture and Behavior*, scris tot în 1943, dar tipărit mult mai târziu - poartă semnătura unei celebre cercetătoare a culturii, antropologul american Ruth Benedict (1887-1948), autoare a unor studii fondatoare în antropologia culturală precum *Patterns of Culture* (1934), *Zuni Mythology* (1940), *The Chysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* (1946) şi, postum, o selecţie din scrierile sale, de asemenea celebră, *An Anthropologist at Work*, editată de prietena sa, Margaret Mead, în 1959.

Evident, cele două lucrări pe care le-am alăturat mai mult, dar nu numai, din considerente de cronologie, s-au zămislit şi au apărut cu totul independent una de cealaltă şi au răspuns, fiecare în felul său, altor comandamente. Studiul lui Mircea Vulcănescu se înscria „pe terenul preocupărilor de tipologie a culturii, alături de alte sudii, mai mult sau mai puţin reuşite, de acelaşi fel" între care le amintea pe cele semnate de D. Drăghicescu, I. Petrovici, C. Rădulescu-

Motru, Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Dan Botta, Vasile Băncilă, D.C. Amzăr, Ovidiu Papadima și cărora li se pot adăuga și altele, precum, cu titlu de exemplu, Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Paris, 1935. Studiul semnat de Ruth Benedict face parte din seria de cercetări comandate de Biroul pentru Informații de Război din Washington cu privire la inamicii ori aliații SUA din vremea celui de-Al Doilea Război Mondial. Era un program la care aderaseră sau fuseseră chemați să lucreze și alți antropologi de prestigiu ai timpului respectiv, între care Margaret Mead și Gregory Bateson. Ruth Benedict a elaborat studiile despre România, Thailanda și Japonia. Cel mai cunoscut dintre ele, cel despre japonezi, *Crizantema și spada*, a apărut ca o lucrare de sine stătătoare în 1946. Celelalte două s-au publicat mai târziu; cel despre Thailanda în 1952, cel despre români, într-o colecție inițiată de prof. Robert J. Theodoratus, de la Colorado State University, „Occasional Papers in Anthropology", no. 1, 1972. După alți 30 de ani, în 2002, apare, la Criterion Publishing, Norcross, GA, USA, traducerea românească, făcută nu se știe de cine și tipărită în România, sub titlul, cam forțat din punct de vedere lingvistic, *Cultura și comportamentul la români*. Studiul propriu-zis este însoțit de o „Introducere" semnată de Margaret Mead, o „Notă asupra ediției" de Robert J. Theodoratus și de o postfață (*Fără părtinire și patimă despre românii-americani*, p. 110-120) de Gabriel Stănescu.

Margaret Mead dă unele relații în legătură cu proiectul care dusese la elaborarea memorandumului cu privire la România, redactat în 1943, dar nerevizuit de autoare și nefăcut public în timpul vieții acesteia. Precizarea cea mai importantă și de care trebuie să se țină seama în aprecierea studiului lui Ruth Benedict privește condițiile documentării, modalitățile de culegere a informațiilor, cu totul speciale, și care au fost teoretizate în cartea editată de M. Mead și Rhonda Metraux, *The Study of Culture at a Distance,* Chicago University Press, 1953. „Fișele" necesare pentru a contura profilul spiritual al românilor, „cultura și comportamentul" lor, au avut două surse principale: literatura de specialitate, românească și americană (britanică), și românii din America. Ca atare, cultura românească a fost studiată „de la distanță", și nu la fața locului, „acasă" la români, ceea ce, de altfel, nici nu ar fi fost posibil în momentul desfășurării cercetării. Dacă sursele scrise, tipărite, sunt consemnate într-o listă bibliografică, despre sursele orale nu

ştim mai nimic, respectarea principiului confidenţialităţii, impus de multă vreme în antropologie şi aplicat strict, lucru firesc şi de înţeles în vremea de război când s-a făcut cercetarea, lipsindu-ne de cea mai vagă idee despre cei cu care s-a stat de vorbă (sex, vârstă, stare socială, loc de origine în România, durata şederii în SUA etc.). Au fost, spune cercetătoarea în „Prefaţă", „aproximativ douăzeci şi cinci de români [care] au depus timp şi efort pentru a înlesni acest studiu. [...] Prin aceşti români, scheletul de fraze abstracte a putut primi carnea şi sângele experienţelor personale, astfel [încât] copilul român şi familia română apar descrişi într-o manieră fără precedent" (p. 9).

Cu tot caracterul extrem de limitat al surselor, nici acestea întotdeauna de cea mai bună calitate, din perspectiva etnologului, căci alături de colecţia (pe numai doi ani, 1937-1938) a publicaţiei „Sociologie românească" (când revista apărea din 1936 şi va continua să apară, până în 1944), şi de studiile româneşti ale lui Mozes Gaster sau Agnes Murgoci, de exemplu, figurează şi unele cărţi de literatură sau de popularizare ale Prinţesei Bibescu, ale Elenei Văcărescu, ale Teresei Stratilesco, ale lui Peter Neagoe, cu toate acestea, zic, felul în care este condusă investigaţia şi sunt formulate concluziile ne reţine atenţia, chiar şi astăzi. Din păcate, nu se poate trece cu vederea calitatea mai mult decât precară a traducerii şi a redactării versiunii româneşti a cărţii. Ca să ne facem o idee, titlurile cărţilor folosite în cuprinsul lucrării, toate în engleză, au fost traduse, nu pricepem de ce, în română. Dar ce traducere! Mozes Gaster este citat cu o lucrare care s-ar intitula „Pasărea România şi cele mai bune poveşti", când titlul este *Romanian Bird and Beast Stories*, adică, la mintea oricărui elev care a făcut doi ani de engleză în şcoală, „Poveşti româneşti despre păsări şi animale". Studiul scris de Agnes Murgoci, *The evil-eye in Romania, and its antidotes* ar însemna „Ochiul Diavolului în România şi antidoturile sale", când, din nou, orice novice într-ale englezei face o diferenţă între „evil" şi „devil" şi ştie (ar trebui să ştie) că „evil-eye" înseamnă „privire rea", „deochi".

Consideraţiile asupra istoriei României „aşa cum o văd românii" sunt îndatorate studiilor istorice ale lui R.W. Seton-Watson, *A History of the Romanians from Roman Times to the Completion of Unity*, Cambridge University Press, 1934, socotită de autoare o sursă „inestimabilă" şi reţinută ca atare şi de istoriografia

românească, dar și altor lucrări la care cercetătoarea a avut acces la vremea respectivă.

Întreprins cu scopul „de a limpezi unele confuzii legate de români, pe care le avem noi, occidentalii", cum arată explicit Ruth Benedict în „Prefață", studiul său din 1943 impresionează prin acuitatea observațiilor și prin standardul de obiectivitate pe care și l-a impus. Cei interesați au putut găsi aici câteva dominante ale societății românești a vremii respective: ruralitatea, țărănimea și problema pământului, raporturile dintre țărani, „cei care poartă cămașa pe dinafară" și „ceilalți" (boieri, arendași, funcționari publici, preot, învățător, hangiu, jandarm, străini etc.), instituțiile statului (armata, justiția, parlamentul) și modul lor de funcționare, în a căror mecanică „șpaga", „bacșișul" au un rol bine precizat. „Salariul și priceperea într-o meserie sunt categoric mai puțin importante decât bacșișul și șpaga și, fie că este adevărat sau nu, este semnificativ faptul că oamenii cred, unanim, că în România oricine poate fi cumpărat. [...] Bacșișul se dă de la sine, practic în orice tranzacție de zi cu zi; nimeni nu-l respinge" (p. 35-36). După 60 de ani, lucrurile par să nu se fi schimbat prea mult, sau chiar deloc! O susținere în acest sens aflăm într-un studiu recent al lui Filippo Zerilli, *Playing (with) bribery*, în vol. *La ricerca antropologica in Romania. Prospective storiche ed etnografiche.* A cura di Cristina Papa, Giovanni Pizza, Filippo M. Zerilli, „SMAC" - nuova serie n. 4, Editioni Scientifiche Italiane, 2003, p. 275-308, în care se încearcă o explicație „istorică", prin *Miorița*, stăpânirea otomană și comunism, a legăturii dintre corupție, ilegalitate și „românitate", „a relationship between illegal behavior and Romanianness" (*op. cit.*, p. 301).

Ruth Benedict, un antropolog eminent, dublat de un bun sociolog și politolog, vede sau se uită în zone care, uneori, i-au scăpat etnologului român sau cărora nu le-a dat atenția cuvenită. Din nou și din păcate, observațiile sale de acum 60 de ani sunt de o tulburătoare actualitate. „Bișnițarii" de astăzi, traficanții de influență sunt surprinși „la lucru" cu o forță de caracterizare remarcabilă: „În afară de avocați, există mulți indivizi disponibili să ofere asistență în administrarea afacerilor particulare. Aceștia sunt deopotrivă bărbați și femei și se numesc «afaceriști». Aceștia acționează ca intermediari în dispute, oferă bacșiș reprezentanților guvernamentali și participă la tranzacții. [...] Unii s-au specializat în

obținerea de posturi de muncă, pentru care, ca onorariu, primesc salariul pe trei luni de la postulanți...." (p. 53).

Din punctul de vedere al etnologului, studiul lui Ruth Benedict este plin de sugestii și de învățăminte. Într-o frază, se consemnează pasiunea românilor pentru jocurile de noroc (compară, în zilele noastre, cu jocurile piramidale tip „Caritas" sau cu nebunia miliardelor de le Loto 6 din 49), în alta se face o sumară etnologie a băuturii la români, altundeva sunt făcute referiri punctuale la violența domestică („bătutul nevestei este considerat ca o parte componentă a căsniciei"). Paginile despre poziția femeii în societatea românească a vremii sunt printre cele mai bune scrise până la acea dată, ca și acelea referitoare la psihologia vârstei la români. Nu-mi amintesc (dar poate că mă înșel) să fi întâlnit undeva, într-un studiu românesc, o referire, măcar, la problema masturbării la copii și a mijloacelor de prevenire a acestei practici frecvente, aproape generalizată, după informațiile autoarei, la români, mai ales în orașe și în târguri, dar și în sate. Căci, deși se arată că „s-au găsit prea puțini interlocutori țărani din Vechiul Regat spre a li se cere părerea despre această chestiune" (p. 79), practica pare să fi fost generală: „Băieții, atât la sate, cât și la orașe, fac întreceri care e *mai tare* între cei de aceeași vârstă" (p. 83). Dar ce legătură are chestiunea aceasta, de ordin intim, s-ar zice, cu felul de a fi al românilor, în ce măsură poate fi ea subsumată „culturii și comportamentului la români"? Se pornește de la practicile de înfășare a copiilor și de supraveghere a acestora ca mijloace de prevenire a „comportamentului" producător de plăcere, sarcină care revenea, în cea mai mare măsură, mamei, sursă, pe de o parte, a plăcerilor pentru copil (alăptare, hrană, îngrijire, protecție) și, pe de altă parte, „obstacol împotriva satisfacției". Or, tocmai „plăcerea" pare să fie factorul ordonator al comportamentelor românilor.

Se afirmă, cu valoare de concluzie, că „Idealul de viață românesc este practic hedonismul. Oamenii ar trebui să își satisfacă dorințele", „Această aprobare a plăcerii e substratul atitudinilor românești în relațiile interpersonale. Un individ își bazează legătura cu un alt individ pe plăcerea pe care i-o furnizează această legătură", „O relație omenească bună care să nu dăruiască plăcere este pentru români o contradicție în termeni", „Oportunismul românesc este o expresie a hedonismului românesc" (p. 90-93). Că această opinie este întru-totul corectă sau nu, că are sau nu valoare de semn

identitar nu vom cădea niciodată toţi de acord.. Dar e neîndoielnic faptul că antropologul american Ruth Benedict, pornind de la o informaţie, prin forţa lucrurilor limitată şi inegală, a izbutit să contureze, în câteva luni de lucru, în plin război, o schiţă de portret a românilor, aceşti „oameni încântători" cărora „le place veselia", care „sunt siguri că vor fi plăcuţi" şi care chiar, „cei mai mulţi dintre ei se bucură de simpatie" (p. 88).

Dar oare, schimbând tot ce este de schimbat, filosoful român Mircea Vulcănescu nu ajungea, urmând cu totul alt plan de lucru şi altă ţintă, la o concluzie comparabilă, cel puţin, cu aceea a antropologului american când nota, ca o caracteristică definitorie a firii românului „*Uşurinţa în faţa vieţii.* Starea normală a românului e lipsită de sentimentul gravităţii existenţei..."?

Nu ştim cât de mult a servit studiul lui Ruth Bendedict în luarea deciziilor comandanţilor militari şi în instruirea şi supravieţuirea soldaţilor americani care au căzut cu avioanele lor de bombardament sau au fost paraşutaţi de Aliaţi în România, înainte de sfârşitul războiului. Ce rămâne ca un bun câştigat este exerciţiul de antropologie aplicată, „de la distanţă", realizat cu obiectivitate şi metodă de un profesionist al domeniului.[1]

---

[1] Din „folclorul antropologilor" se ştie că Ruth Benedict a scris cele trei studii despre Japonia, România şi Thailanda fără să fi vizitat vreodată ţările respective. Totuşi, într-un instrument de lucru credibil cum este *Dicţionar de etnologie şi antropologie.* Volum coordonat de Pierre Bonte şi Michel Izard (1991), trad. rom. Editura Polirom, 1999, în articolul despre R.B., semnat chiar de M. Izard, se scrie că, „după război R.B. a întreprins călătorii de studiu în Europa (Germania, Olanda, România) şi în Asia (Japonia şi Thailanda)". Nu am găsit, deocamdată, nicio confirmare a prezenţei antropologului american în România, în anii 1944-1948, care, dacă ar fi avut loc, n-ar fi putut trece chiar aşa de neobservată. Acelaşi articol conţine, de asemenea, o informaţie eronată, de data asta controlabilă. Se afirmă că „R.B. a creat în 1928 revista *Journal of American Folklore* (care îşi încetează apariţia în 1939) (sublinierile mele - N.C.)". Nimic mai fals! Ruth Benedict a fost redactorul şef (*editor*) al publicaţiei Societăţii Americane de Folclor pentru volumele 38-52, în anii 1925-1939, când a fost înlocuită în condiţii mai puţin regulamentare (*fired*) (pentru detalii, vezi *Journal of American Folklore. The Centennial Index*, „J.A.F.", vol. 101, no. 402, October-December 1988, p. 26-28.

Colocviu de antropologie românească la Perugia

Seminarul de studii *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche* desfăşurat nu de mult la Universitatea din Perugia, Departamentul Uomo&Teritorio, în colaborare cu Academia di Romania de la Roma, pare să fi dat răspuns întrebărilor sau îndoielilor unora în legătura cu existenţa şi statutul antropologiei culturale româneşti. Ceea ce i-a adunat în sala de consiliu a Facultăţii de Litere şi Filosofie din Palazzo Manzoni pe profesorii Silviu Angelescu, Nicolae Constantinescu, Vintilă Mihăilescu, de la Universitatea din Bucureşti, şi pe mai tinerii cercetători Ioana Bot şi Ileana Benga, de la Universitatea „Babeş-Bolyai" de la Cluj-Napoca, alături de gazdele din Italia (Cristina Papa, Giovanni Pizza şi Filippo Zerilli, toţi din Perugia, organizatorii întâlnirii, şi Marinella Lorinczi, de la Universitatea din Cagliari) şi de oaspeţii americani John W. Cole (Universitatea din Massachusetts), Michael Herzfeld (Harvard), David Kideckel (Connecticut) şi europeni (Marianne Mesnil, Université Libre de Bruxelles) este interesul lor comun pentru cultura şi societatea românească, tradiţională şi contemporană, văzute din perspectivă antropologică.

Departe de a fi o simplă modă sau o etichetă nouă, aşezată pe mai vechi preocupări şi cercetări de folclor, de literatură, de sociologie ori de etnografie, studiile de antropologie culturală şi socială pe teren românesc au o îndelungată tradiţie şi este reconfortant să descoperi în unele dintre comunicări experienţe de teren româneşti începute cu multe decenii în urmă, în plin comunism. John W. Cole, pe care l-am cunoscut la un colocviu de etnologie europeană la Berlin, şi-a adus, prin anii '70, studenţii în Transilvania şi i-a familiarizat cu realitatea românească, dintre ei detaşându-se, de exemplu, Katherine Verdery, autoarea unor lucrări cunoscute precum *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Changes* (1983) şi *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in*

Ceaușescu's Romania (1991), ori Gail Kligman cu studiile sale despre *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual* (1981) și despre „nunta mortului", *The Wedding of the Dead: Ritual, Politics, and Popular Culture in Transylvania* (1988). Marianne Mesnil și-a făcut „ucenicia" de etnolog cu profesorul Mihai Pop, a efectuat cercetări în satele din Moldova și din Maramureș, considerându-se, pe bună dreptate, un specialist în etnologia românească. David Kideckel, pe care l-am cunoscut acum, vorbește varianta colocvială a limbii române, știe să aprecieze țuica de prune și cunoaște în amănunt problema disponibilizaților din minerit sau din alte zone industriale. Marinella Lorinczi, originară din România, descoperă, din Sardinia, rădăcinile cele mai afunde ale crucilor pictate cu inscripții în versuri din cimitirul de la Săpânța. Acest unicat cultural l-a atras și pe profesorul Bruno Mazzoni, de la Universitatea din Pisa, specialist în limba și literatura română, autor al cărții *Le iscrizioni parlanti del cimitero di Săpânța*, Edizioni ETS, 1999, o carte splendidă, cuprinzând *toate* inscripțiile versificate de pe crucile din „Cimitirul vesel", traduse în italiană, însoțite de comentarii lingvistice și literare de mare finețe, dovadă nu doar a științei autorului într-ale literaturii populare și scrise, dar și a atașamentului său față de cultura românească, în variatele ei forme. Pe Giovanni Pizza, de la Universitatea din Perugia, îl interesează problema vrăjitoriei, a posedării și a șamanismului la români, urmând și adâncind scrierile mai vechi ale lui Mircea Eliade sau Carlo Ginzburg pe aceste teme. Colegul lui, Filippo Zerilli, s-a aplecat cu fervoare asupra unei probleme de mare actualitate - sentimentul și dreptul proprietății în procesul de restituire a caselor naționalizate în București.

Această simplă înșiruire de teme tratate de cercetătorii străini pe teren românesc susține, de fapt, atracția, fascinația chiar pe care realitatea socială și culturală românească o exercită asupra celor din afara ei, ca și, de altfel, asupra celor dinlăuntrul său. Să spunem că în cercetările sale la minerii din Valea Jiului sau la disponibilizații din industria chimică din zona Făgărașului, David Kideckel a fost însoțit de sociologi și etnologi români și că, paralel cu studiile sale, partea română a efectuat propriile investigații, o parte din rezultate fiind, de exemplu, consemnate în cartea sociologului Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, Editura Paideia, Colecția Științe sociale, 1999. La fel „Misiunea etnologică italiană" în Maramureș,

la care participă cercetători şi studenţi din Perugia, se desfăşoară în strânsă colaborare cu specialiştii români în domeniu. Rezultă, astfel, un util schimb de informaţii şi de idei, din care ambele părţi au de câştigat. În orice caz, cum a punctat cu fineţe şi diplomaţie ambasadorul României în Italia, Şerban Stati, transformarea Europei de Est sau de Sud-Est în teren antropologic nu înseamnă mutarea, cu armele şi bagajele teoretice ale secolului trecut, din Africa sau Australia, pe ţărmurile Jiului sau ale Vardarului. De fapt, această revenire a antropologilor în spaţiul cultural apropiat lor, „reîntoarcerea acasă" este ea însăşi o temă a antropologiei actuale, dezbătută într-un recent studiu semnat de Vincenzo Cannada Bartoli, *Research „at home": periodic surveyng and on-site permanence* din volumul editat de colegii C. Papa, G. Pizza şi F. Zerilli, *Incontri di Etnologia Europea/European Ethnology Meetings*, 1998.

Sigur că antropologia românească, alături de cea italiană, de exemplu, este încă într-o fază de căutări. Căutări chiar de ordin terminologic, mai potrivit, pare-se, pentru spaţiul european fiind termenul de „etnologie", tocmai pentru a elimina suspiciunile legate de conotaţiile „colonialiste" ale antropologiei. Indiferent cum o numim, antropologie, etnologie sau chiar folclor (folcloristică), cercetarea culturii populare, tradiţionale, şi noi, săteşti şi urbane, e o parte importantă a procesului neîntrerupt de cunoaştere de sine şi de cunoaştere a celuilalt, de înţelegere a proceselor vii care au loc în planul vieţii sociale şi culturale a fiecărei comunităţi, a fiecărui grup, în jocul cu infinite variaţii dintre păstrarea identităţii şi integrarea în marile ansambluri european sau euroatlantic, monedă politică bătută cu fervoare nu numai la Bucureşti sau Sofia, dar şi la Londra ori Madrid.

(„Adevărul literar şi artistic", anul IX, nr. 516, 2 mai 2000, p. 4)

„Străini de toate culorile" despre folclorul românesc (I)

„Străini de toate culorile" este traducerea, aproximativă, a expresiei franţuzeşti „étrangers de tout poil" care ar însemna, literal, „străini de toate soiurile de păr", expresie aflată în titlul studiului cu care se deschid *Eseurile de mitologie balcanică* semnate, în colaborare, de Marianne Mesnil, profesoară la Catedra de Antropologie Europeană de la Université Libre de Bruxelles, şi Assia Popova, cercetătoare la Centre National de la Recherche Scientifique din Paris, într-un volum apărut în 1997 la Editura Paideia din Bucureşti. Alegerea respectivei expresii ascundea, în cazul în speţă, un subtil joc de cuvinte, pentru că tocmai „părul", pilozitatea, „păroşenia" reprezenta criteriul în baza căruia era desemnat *celălalt*, una dintre temele mereu actuale ale etnologiei. Căci, dacă etnografia şi folcloristica, generate de elanul romantic al descoperirii propriei identităţi, al surprinderii glasului specific al fiecărui popor, al fiecărei naţiuni ieşite la lumină în epoca modernă, se definesc ca discipline ale *identităţii*, antropologia culturală sau socială, ca „fiică a colonialismului", iar în unele circumstanţe şi etnologia se definesc ca discipline ale *alterităţii*, scopul lor fiind acela de a-l studia şi de a-l înţelege pe *celălalt*, situat fie într-un spaţiu cultural depărtat, fie într-un timp diferit, ca nivel de dezvoltare a mijloacelor tehnice şi a cunoştinţelor ştiinţifice, de acela al investigatorului, cum se întâmplă în studiile de antropologie clasică, de la Edward B. Taylor şi James George Frazer la Franz Boas şi Bronislaw Malinowski, consacrate, cum bine se ştie, culturii primitive.

Preluând temele şi metodele de investigaţie ale antropologiei, etnologia şi-a adjudecat un teren de studiu mai apropiat de cercetător, ocupându-se de vecin, de cel de alături, de cel asemeni cu mine, dar totuşi diferit, căruia vrea să-i surprindă şi să-i înţeleagă particularităţile modului de viaţă, de gândire, de creaţie culturală. Obiectul predilect de studiu al acestei etnologii îl constituie culturile populare, păstrate mai bine, datorită jocurilor complicate ale

istoriei, în sud-estul Europei, dar şi în zonele rurale ale Mediteranei, în America de Sud sau în Extremul Orient.

Înmulţirea, în deceniile din urmă, a studiilor scrise de străini despre cultura populară românească, trebuie pusă pe seama unui astfel de fenomen. Se întâmplă adesea ca lectura unor lucrări de acest fel să-ţi dea sentimentul reconfortant al unei descoperiri sau redescoperiri cum se întâmplă, de exemplu, cu lucrarea lui **Donald Dunham**, *Romanian Profile. A Study of National Character as Reflected in the Visual Arts/Profil românesc. Un studiu despre caracterul naţional reflectat în artele vizuale* (Editura Fundaţiei Culturale Române, 1999, 167 p.+18 p. reproduceri de artă) care a fost, la origine, teză de doctorat susţinută la Facultatea de Litere din Bucureşti, acum mai bine de 50 de ani, în ziua de 30 mai 1948. „Odiseea" acestei teze de doctorat a fost reconstituită, documentar, de Ioan Comşa[1]. Autorul, diplomat de carieră, educat în domeniul artelor plastice la universităţile americane Yale şi Harvard, s-a aflat în misiune la Bucureşti în anii de după război, din 1947 până în 1950, elaborându-şi teza de doctorat sub îndrumarea profesorului Gheorghe Oprescu, căruia îi şi face o caldă dedicaţie şi un admirabil portret moral. De menţionat, dacă am decodat bine informaţia din ultimul capitol al cărţii, intitulat *Teză* şi scris în maniera unei pagini de jurnal disimulat în literatură, că din comisie au făcut parte profesorii Iorgu Iordan, Decanul de atunci al Facultăţii de Litere, „fost ambasador al României la Moscova", şi Tudor Vianu, „profesor de estetică, fost ambasador al României la Belgrad".

Donald Dunham îşi fixează de la început lucrarea în seria amplă a scrierilor autorilor străini despre România, de la cei mai vechi, între care predecesorul său din secolul trecut, consulul britanic William Wilkinson, care dădea, în 1820, un *raport despre principatele Valahiei şi Moldovei*, sau contele de Hauterive care scria despre *starea veche şi actuală a Moldovei prezentată principelui Alexandru Ypsilanti la 1787*, până la călătorii, diplomaţii şi scriitorii din perioada de înaintea Celui de-Al Doilea Război Mondial, precum americanul John McCulloch cu o carte, *Tobe în Balcani*, din 1936, englezul Philip Thornton cu studiul *Icoane şi boi*, din 1939, sau italianul Salvatore Sibilia cu lucrarea *Caractere etnice şi obiceiuri ale poporului român*, din 1937.

---

[1] [1] Vezi Comşa, Ioan, *Odiseea unei teze de doctorat*, în „România literară", anul IX, nr. 21, 3-9 iunie 1998, p. 20.

În realizarea acestui *Profil românesc*, diplomatul american îmbină propria sa informaţie şi experienţă cu notaţiile şi aprecierile călătorilor străini şi cu punctele de vedere ale învăţaţilor români. Rezultă de aici o sinteză care se vrea cât se poate de obiectivă, căci discursul autorului se construieşte adesea din citate puse cap la cap, exprimând puncte de vedere diametral opuse, fără multe comentarii, dar sugerând, parcă, lectorului, să aleagă calea de mijloc, să facă o medie între judecăţile adesea prea aspre ale unora şi aprecierile prea elogioase ale altora. Scurtul excurs istoric îl conduce pe autor la concluzia, devenită chiar teză a lucrării sale de doctorat, anume că, din punct de vedere cultural, românii din clasele dominante au rămas fideli predilecţiei lor pentru Franţa, iar ţăranii - credincioşi ataşamentului lor pentru tradiţia proprie românească. El îşi sprijină această teză pe pictura lui Nicolae Grigorescu, pe de o parte, şi pe arta cusăturilor şi broderiei ţărăneşti, pe de alta: „Grigorescu arată ce pot să producă artiştii din această ţară, iar ţăranii revelează prin broderiile lor ce produce România cu adevărat. Fiecare atinge, din punct de vedere estetic, un nivel de care orice naţiune poate fi mândră şi cu care puţine naţiuni de azi se pot mândri". Să nu uităm că lucrarea lui Donald Dunham a fost scrisă şi susţinută ca teză de doctorat în primii ani de după război, sub presiunea marilor schimbări pe care societatea românească începuse să le sufere, după preluarea puterii de către comunişti şi la începutul impunerii unor presiuni ideologice din ce în ce mai severe, încât profesorii care confereau, atunci, unui diplomat american titlul de doctor *magna cum laude* al Universităţii din Bucureşti făceau un prim gest de curaj şi de sfidare a noii puteri, aruncând astfel o ancoră către tărâmul lumii libere, de care România avea să fie ruptă, despărţită, în următorii cincizeci de ani.

(„Adevărul literar şi artistic", Anul IX nr. 502, 25 ianuarie 2000, p. 13)

„Străini de toate culorile" despre folclorul românesc (II)

Fără a fi opera unui etnolog sau antropolog de profesie şi fără să aibă un impact direct asupra viitoarelor studii în domeniu, fiind, cum am menţionat, susţinută în 1948, dar publicată abia în 1999, teza de doctorat *Romanian Profile* de Donald Dunham, la care ne-am referit în prima parte a acestei intervenţii, reprezintă un punct de vedere semnificativ în reorientarea cercetărilor despre cultura populară românească ale străinilor de pe diferite meridiane într-o jumătate de secol de comunism. Şi acestea nu au fost puţine. Ar trebui chiar făcut un inventar al tezelor de doctorat susţinute la Bucureşti, dar şi în alte centre universitare ale ţării, cu subiecte din domeniul culturii populare româneşti; ar rezulta, sunt convins, un repertoriu extrem de cuprinzător şi o listă de nume, devenite acum personalităţi ale ştiinţelor etnologice din diferite colţuri ale lumii.

Aşa este cazul lui **Marianne Mesnil**, profesoară la Catedra de Antropologie Europeană de la Université Libre de Bruxelles şi directoare a Centrului de Etnologie Europeană din cadrul Institutului de Sociologie de la aceeaşi Universitate, care se recomandă ea însăşi drept „specialistă în etnologie românească". Într-adevăr, Marianne Mesnil şi-a început pregătirea de specialitate în România, încă din 1968, pe când era studentă, şi şi-a elaborat lucrarea de licenţă, sub îndrumarea profesorului Mihai Pop, pe material românesc, cules în localitatea Tudora din judeţul Iaşi, lucrare publicată ulterior, în Belgia, sub titlul *Les Heros d'une fête.* Revenită de multe ori în România, bună cunoscătoare a spaţiului cultural românesc, Marianne Mesnil a dat cercetărilor sale din anii '80 mai ales o tentă ideologică, relevată de studiile adunate în prima parte a volumului *Etnologul, între şarpe şi balaur* (Editura Paideia, 1997) sub titlul *Între raţionalism şi romantism: mize şi premise ale etnologiei europene.*

O occidentală şi o lucidă, cercetătoarea din Belgia încearcă să traseze liniile directoare ale unei discipline mai degrabă tinere cum este etnologia europeană, în raport cu folcloristica şi cu antropologia

culturală, prima, considerată a fi „expresia ideologică a epopeilor naționaliste", a doua - antropologia deci - trimițând la „epopeea colonială". Este sesizată, în secolul al XIX-lea, „o dublă mişcare" ce animă, în sens invers, de la est la vest, Europa, o Europă „aflată în căutarea cunoaşterii de sine": „În timp ce în Est ea operează ca o mişcare de închidere asupra ei însăşi şi se constituie într-un veritabil «buric al Pământului», într-un *axis mundi*, în Vest, dimpotrivă, tot ea se proiectează în marile spații de peste Ocean, pentru a descoperi acolo «celălalt eu», pentru a-şi îmbogăți cunoaşterea identității prin intermediul confruntării cu Celălalt" (p. 46). Fără să nege importanța vechilor cercetări de folclor, susținând chiar necesitatea asumării acestei „moşteniri de neînlocuit a veacului al XIX-lea", noua disciplină dedicată culturilor „oral-sincretice", „populare", „tradiționale", „rurale" din Europa trebuie să-şi *regândească* obiectul „prin prisma cuceririlor ştiințelor umaniste din acest ultim sfert de secol". Se poate repera aici, de fapt, mai mult decât o pledoarie pentru înnoirea demersului etnologic, dincolo de aceasta insinuându-se o atitudine fermă de contestare a tendinței de confiscare a culturii populare de către autoritățile comuniste, sub paravanul naționalismului: „În Europa de Est, şi îndeosebi în România, totul se petrece ca şi cum am fi martorii unei întoarceri în trecut - scria autoarea în 1988 -, prin reliefarea mai mult ca oricând a ideologiei diferenței, a specificității naționale, în detrimentul unei perspective comparative sau măcar al unei inserții într-un proiect cât de cât totalizator, aşa cum ar fi îndreptățit de vocația antropologiei. În aşa fel, încât parcă se pierd lecțiile marilor precursori care au ştiut să-şi pună erudiția, adesea poliglotă, şi pluridisciplinară, în slujba unui proiect universal, capabil de a se gândi pe sine prin cunoaşterea altora, dincolo de frontierele unui naționalism militant" (p. 48).

Din acest unghi se cere interpretat şi un alt articol, scris tot înainte de decembrie 1989, *Un nai prea puțin bucolic*, în care era analizat modul cum propaganda oficială manipulase talentul interpretativ şi ecoul internațional al muzicii marelui instrumentist Gheorghe Zamfir. Acesta - crede autoarea - „devine cântărețul României renăscânde din anii 1965-1970 (adică începutul epocii Ceauşescu n.n. - N.C.), aşa cum alții deveniseră cântăreții României din anii 1848. [...] Dacă poezia populară (mai ales doina lui Alecsandri) a fost pusă atunci în slujba revendicărilor acestei „primăveri a popoarelor", ea poate fi regăsită ca favorită în

repertoriul lui Zamfir, mobilizată din nou pentru a emoționa și a cuceri nu o elită intelectuală, ci un public saturat de muzica pop prin mass-media, aflat în căutarea unei „reoriginări muzicale" (p. 52).

Se poate vedea cum, privite din afară, fenomene care ar fi putut scăpa privitorului dinăuntru, se descoperă mai ușor privirii de departe, acelui „regard eloigné" propriu cercetării etnologice mai vechi sau mai noi.

(Idem, nr. 503, 1 februarie 2000, p. 13)

„Străini de toate culorile" despre folclorul românesc (III)

O experiență științifică plină de învățăminte pentru ea însăși, dar și pentru comunitatea academică românească și străină, trăiește cercetătoarea americană **Gail Kligman**. După un aprofundat studiu de bibliotecă, dublat de contactul, mediat, cu terenul, ea scrie o monografie despre *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, apărută la Chicago University Press, cu o prefață de Mircea Eliade, în 1981, și retipărită, tot în engleză, la Editura Fundației Culturale Române în 1999. Desfășoară apoi o îndelungată anchetă de teren, însumând nu mai puțin de șaptesprezece luni de muncă într-un sat din Maramureș, în anii 1978-79, rezultatul fiind un amplu studiu despre *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania,* publicat mai întâi în engleză (1988), apoi în română, în 1998. S-ar putea vorbi în acest caz despre o „privire participativă" („le regard partagé"), căci studiul profesoarei de la Departamentul de Sociologie de la University of California Los Angeles, cu un doctorat obținut la Berkeley, este în egală măsură îndatorat cunoștințelor, științei sale despre ritualitate, simbolism, poezie, viață socială, dar și contactului nemijlocit cu țăranii din Ieud, pe care i-a ascultat, i-a privit, i-a interogat, i-a înregistrat, i-a

fotografiat şi i-a înțeles, în cele din urmă, *ca și cum* ar fost unul dintre ei. Sunt în această carte multe pagini de „jurnal de campanie de cercetare", de meditație asupra condiției „străinului" şi asupra modului cum se construieşte o identitate: „Ar fi interesant de explorat mai complet - scrie autoarea - dinamica interacțiunii sine-celălalt în care Eu şi Ei am trăit laolaltă - interacțiune care mi-a construit în lumea lor o altă identitate şi care le-a îngăduit să încorporeze o *străină*". Dincolo de amuzamentul pe care l-ar putea stârni însemnările marginale despre primirea sa în primul sat maramureşan în care a fost „repartizată" să lucreze de către oficialitățile comuniste locale („copiii aflați la pândă la marginea satului au strigat cuprinşi de entuziasm: «Vine americanca!»") sau despre raporturile statornicite între „americanca" provenită dintr-o familie de evrei şi gazdele sale din Ieud rămân numeroase observații de ordin sociologic şi folcloristic utile pentru reconstituirea „ambientului", cadrului de viață al desfăşurării anchetei de teren şi pentru mai buna înțelegere a relației „anchetator" - „anchetat" (în sens etnologic, desigur!) într-un sat românesc din Maramureş de la sfârşitul deceniului opt al secolului XX.

Să spunem, dar, că există posibilitatea ca o cultură europeană sau un segment al acesteia (arhitectura populară, obiceiuri, coduri alimentare, sisteme de înrudire) să fie studiate de savanți aparținând chiar grupului respectiv, ceea ce nu schimbă foarte mult datele problemei, pentru că etnologul, chiar dacă aparține ca origine grupului etnic, confesional, profesional pe care îl investighează, încetează de a mai fi unul dintre aceştia, devine, în raport cu grupul, un „altul", „celălalt", după cum grupul studiat devine, pentru el, „ei", „ceilalți", pe care îi priveşte, inevitabil, „de departe". Reciproc, se întâmplă foarte adesea ca aceeaşi cultură să facă obiectul de studiu al unor cercetători aparținând altei culturi, veniți, deci, din afară, situați ontologic pe poziția „celuilalt" şi făcând eforturi susținute de a se integra comunității studiate, de a fi acceptați de aceasta ca unii „de-ai noştri", dar operația nu este simplă deloc, chiar atunci când ea este susținută de cele mai bune intenții. Chiar în procesul actual al trecerii de la „privirea de departe" („le regard eloigné") la „privirea participativă" („le regard partagé") trebuie să se țină seama - scrie Jean Copans - de faptul că „discursul asupra sinelui este în mare măsură tributar existenței «Celuilalt» şi că existența acestuia din urmă rămâne încă în mare

măsură fasonată de discursul pe care noi îl ținem despre el", adică despre „Celălalt".

Așadar Gail Kligman vorbește despre țăranii din Ieud și despre „nunta mortului" practicată acolo cu ocazia morții unui tânăr necăsătorit, *ca și cum* ar fi unul de-al locului; numai „ca și cum", căci de fiecare dată cercetătorul vine cu propriile lui prejudecăți, iar interlocutorii cu ale lor, având uneori și tendința de a se disimula, lăsându-l pe străin să bâjbâie în căutarea sensului. Dar, se pare, cercetătoarea americană a reușit să se apropie de acest sens, să ne dea, într-adevăr, imaginea vieții rituale a unui sat maramureșean în perioada comunismului; autoarea a știut, cu adevărat, să asculte „sensul pe care locuitorii lui îl dau vieții și morții" și să ne explice **nouă**, cititorilor, oamenii culturii academice, savante, moderne, ceea ce, în mod normal, nu le trebuie explicat **lor**, celor care trăiesc, încă, în cadrele culturii populare tradiționale. Între timp, prin căderea comunismului, unele dintre prognosticele antropologului american cu privire la destinul satului românesc nu mai au fundament. Ele ar trebui verificate, în condițiile actuale. Terenul etnologic se construiește, cum se vede, sub ochii noștri. Iar privirea, mai îndepărtată sau mai apropiată a cercetătorului străin, e întotdeauna binevenită, căci, mai mult ca sigur, ochelarii lui, dacă nu sunt făcuți să distorsioneze într-adins realitatea, o vor vedea mereu diferit, altfel decât o vedem noi, cei dinăuntru.

(Idem, nr. 504, 8 februarie 2000, p. 13; vezi și *Cercetători străini despre cultura populară românească,* în „REF", tomul 44, nr. 2-3, 1999, Editura Academiei Române, 2001, p. 203-208)

Cetățeni, în devenire, ai Europei unite

Sub genericul *Becoming Citizens of United Europe: Anthropological and Historical Aspects of EU Enlargement in Southeast Europe* a avut loc la Graz (Austria) cea de-a doua conferință a Societății Internaționale de Antropologie Sud-Est Europeană (**InASEA** - International Association of Southeast European Anthropology). De fapt, aceasta ar fi a treia întâlnire a acestei asociații științifice, ale cărei baze au fost puse cu mai mulți ani în urmă la București, unde s-a desfășurat întâia reuniune a Asociației de Antropologie Balcanică (**ABA** - Association of Balkan Anthropology). Dar cum din titulatura noului forum științific lipsea specificarea „internațional", iar „balcanic" poartă unele conotații mai puțin convenabile, Asociația a fost „rebotezată" la Sofia, în 2000, și și-a fixat sediul la „Karl-Franz Universität" Graz, gazda primitoare a reuniunii din acest an.

Centru administrativ al provinciei Styria, din estul Austriei, Graz este al doilea oraș ca mărime din această țară, vechi centru universitar (1585) - clădirea Facultății de Istorie a Sud-Estului Europei, în care au avut loc lucrările Conferinței, datează din 1508, fiind, la origine, sediul trimisului Papei aici -, cu multe monumente istorice, bine conservate și puse în valoare din punct de vedere turistic, dar și cu o activitate economică și industrială de vârf. Mai mult, Graz este anul acesta Capitala culturală a Europei, ipostază de care oficialitățile locale erau foarte mândre, Conferința InASEA fiind prinsă în programul manifestărilor științifice organizate în acest cadru, beneficiind ca atare de un generos suport financiar. Practic, cheltuielile de deplasare și șederea participanților din sud-estul Europei, mai puțin Grecia, au fost suportate de organizatori.

Dr. Ulf Brunnbauer, președintele InASEA, a făcut eforturi serioase pentru a alcătui programul Conferinței în cadrul căreia s-au prezentat nu mai puțin de 65 de comunicări, dintre care trei în sesiunea plenară de deschidere, iar restul în două secțiuni paralele, timp de trei zile pline. Tema, generoasă și de mare actualitate, a permis abordări din cele mai felurite unghiuri, încât „antropologia"

şi „istoria" au fost umbrelele largi sub care s-au desfăşurat sociologi, politologi, etnologi şi folclorişti, jurnalişti, economişti, comentatori şi funcţionari în organismele internaţionale, din majoritatea ţărilor din zonă, mai puţin Albania, Macedonia şi Bosnia-Herzegovina, dar şi din vestul Europei (Anglia, Olanda, Germania, Elveţia) şi din SUA.

Cum un raport complet al acestei reuniuni ştiinţifice n-ar putea fi scris decât de doi sau mai mulţi observatori, căci desfăşurarea lucrărilor în secţiuni paralele a limitat, chiar şi celor mai conştiincioşi şi rezistenţi dintre noi, posibilitatea de a asculta pe mai mult de jumătate dintre vorbitori (rezumatele tuturor comunicărilor au fost difuzate pe pagina de web a Asociaţiei), mă limitez a da aici titlurile secţiunilor, din care se poate face o idee despre problematica acestei Conferinţe: „Percepţii ale Balcanilor", „Imagini istorice ale Europei", „Perceperea Europei şi a Vestului", „Migraţie, identitate şi integrare", „Strategii ale migraţiei", „Domesticirea Europei şi strategiile locale", „Identităţi naţionale şi schimbarea modului de apartenenţă", „Construirea identităţilor europene", „Identităţi regionale şi relaţii interetnice", „Export de democraţie? Identitate civică, cetăţenie, naţionalism", „După război", „Religie, politică şi practici sociale", „Probleme ale integrării europene", „Schimbări în identitatea minorităţilor", „Aspecte politice şi internaţionale ale integrării europene", „Schimbarea discursului antropologic şi istoric", „Tineretul şi viitorul".

Două ar fi observaţiile cu caracter general care s-ar putea face din simpla parcurgere a temelor puse în discuţie. Întâi, plasarea lor în actualitatea imediată şi încercarea, dacă nu de a da soluţii unor situaţii conflictuale, dramatice, cu care zona Balcanilor/sud-estului Europei se confruntă de peste un deceniu, măcar de a le face mai bine cunoscute şi de a le repune în discuţie, cu speranţa că, într-o bună zi, ele îşi vor găsi rezolvarea. Care sunt, din însemnările mele, conceptele care au revenit mai frecvent în discursul ştiinţific al diferiţilor vorbitori? Iată, mai jos, un „indice" incomplet al acestora, înşirate într-o ordine relativ aleatorie: „construirea simbolică a Europei", „ştergerea graniţelor" şi „noi graniţe virtuale", „migraţie", „asimilare" vs. „integrare", „europenizare", „colonialism binevoitor", „imperialism pozitiv", „misionarism", „misiune civilizatoare", „integrare şi regionalizare", „cetăţenie" şi „identitate", „actori locali", „cooperare transfrontalieră", „euroregiuni", „comunicare

interculturală", „societatea civilă", „organizații nonguvernamentale", „toleranță", „democrație de tip balcanic", „iluzia balcanică", „stereotipii", „stereotipii negative", „mentalitatea balcanică" („let's have a coffee!"/„hai la o cafea!"), „endemica violență balcanică", „antropologia acasă" („anthropology at home"), „discurs", „narațiune", „istorie orală" etc.

Este limpede că „discursurile" au fost construite din două perspective diferite, una „emică", vorbitorii aparținând grupului despre care au relatat, alta „etică", proprie vorbitorilor din afara grupului investigat, ceea ce înseamnă că „a deveni cetățeni ai Europei Unite" nu are exact același înțeles, aceeași semnificație când procesul este studiat de către bulgari, macedoneni, muntenegreni, români, sârbi sau de către croați, maghiari, sloveni, pe de o parte, și de către antropologi din Statele Unite, din Germania, Olanda sau Elveția, pe de altă parte. Ca un amănunt care nu trebuie trecut sub tăcere, notez că organizatorii au evitat să dea orice indicație în legătură cu naționalitatea sau afilierea instituțională a participanților, în programul tipărit și pe ecusoanele de identificare fiind menționat numai numele și prenumele fiecăruia, ceea ce se înscrie în normele „corectitudinii politice" și chiar ale eticii profesionale, atâta timp cât fiecare și-a spus punctul de vedere în nume propriu, fără a implica țara de reședință sau de origine, ori instituția în care își exercită profesiunea. În multe cazuri, acest lucru ar fi fost, de altfel, foarte greu de realizat, căci Iugoslavia (ce mai rămăsese din Iugoslavia „Mare") abia se destrămase, încât un „ex" înaintea numelui ar fi trebuit adăugat pe loc.

Dar, indiferent de poziția de pe care a fost abordată problema - și aceasta ar fi a doua observație cu caracter general - s-a simțit *preocuparea* și *responsabilitatea* participanților (celor mai mulți dintre ei) la Conferința InASEA de la Graz față de procesul dificil, pe alocuri chiar dramatic, al integrării țărilor din sud-estul Continentului în Europa Unită de mâine. De vreo 30-40 de ani, poate și mai de mult, această zonă a Vechiului Continent a devenit „terenul" favorit al antropologilor americani și vest-europeni, care au găsit în societățile dominant rurale, „tribale" de aici, în culturile lor arhaice bine conservate, și în tradițiile cercetării etnografice/etnologice/folcloristice locale un obiect de studiu extrem de atrăgător. Un „teren" care își modifică în continuu configurația, de un dinamism debordant, care nu doar că merită, dar trebuie cercetat

la fața locului, zi de zi și ceas de ceas, în efortul de a-i descifra mecanismele și, poate, înțelegându-i-le, de a găsi și soluțiile care se lasă de prea multă vreme așteptate. Antropologia sud-est europeană, fie ea socială sau culturală, istorică sau politică, făcută de către „nativi" sau de către cei de departe, are nu doar un extraordinar obiect de studiu, ci și responsabilități uriașe, care trebuie asumate. Este, poate, lecția cea mai importantă ce s-ar putea desprinde din lucrările Conferinței Asociației Internaționale de Antropologie Sud-Est Europeană (**InASEA**) de la Graz.

(„Adevărul literar și artistic", nr. 665, 13 mai 2003, p. 6)

Etnologie balcanică

(Note de etnologie balcanică. „Ține, Doamne, Dunărea/Ca s-ajung în Serbia")

După cum zice un vechi adagiu, muzele, mai emotive, amuțesc în vremuri de război, în timp ce, adăugăm noi, științele, mai echilibrate, continuă să vorbească, răspicat și sonor, chiar și sub bombardamente. Așa se face că, la mijlocul anilor '90, când Balcanii deveniseră, încă o dată, prin destrămarea fostei Iugoslavii, „butoiul cu pulbere al Europei", Europă, altminteri, deloc străină de această devenire, o nouă societate științifică luă ființă, adăugându-se multor altora, deja existente, în acest spațiu socotit, prin tradiție, - cel puțin așa suna un slogan auzit până nu demult - al cooperării și bunei vecinătăți. Este vorba despre **Asociația de Antropologie Balcanică/Association for Balkan Anthropology (ABA)** fondată la Sofia, în 1995, de către etnologul bulgaro-canadian Asen Balikci, care a și convocat, la Sofia, prima conferință a nou-înființatei Asociații, urmată, în 1997, de cel de-al doilea forum al etnologilor din Balcani, organizat la București de socioantropologul Vintilă Mihăilescu, fondator și președinte al Societății de Antropologie

Culturală din România (SACR). Urmând modelul altor societăţi ştiinţifice de profil, ABA editează o publicaţie anuală, „Ethnologia Balkanica". Journal of Balkan Ethnology, ajunsă acum la al doilea număr.

În Prefaţa la primul volum (1997), editorii, Prof. Klaus Roth de la Universitatea din München (Germania) şi Dr. Milena Benovska-Sabakova de la Institutul de Etnografie din Sofia (Bulgaria), fixează obiectivele ABA şi ale revistei nou-apărute, între care, prioritar, „depăşirea divizării disciplinei" prin „aducerea alături a tradiţiilor antropologiei culturale americane, antropologiei sociale britanice, cercetării moderne germane a *Volkskunde*, etnologiei europene, etnologiei, folcloristicii şi etnografiei franceze, în vederea conturării unei etnologii balcanice moderne care va contribui la coexistenţa interetnică a popoarelor din sud-estul Europei şi la înţelegerea interculturală dintre Balcani şi Occident". Fie numai aceste două obiective, menţionate în final, şi Asociaţia pentru Antropologie Balcanică îşi justifică pe deplin existenţa, susţinută, cu argumente dintre cele mai diverse, atât în comunicările de la cele două conferinţe ale sale care au avut loc până acum, cât şi în studiile publicate în „Ethnologia Balkanica" nr. 1/1997 şi nr. 2/1998. Revine cu insistenţă ideea comunicării interculturale, a înţelegerii mai exacte, mai corecte, a „celuilalt", mai ales în condiţiile în care Balcanii (poate mai bine ar fi să zicem sud-estul Europei, deşi, se înţelege, „Balcani" nu trebuie luat aici în sens strict geografic, ci mai degrabă istoric şi cultural) se caracterizează printr-o extraordinară diversitate etnică, lingvistică, religioasă, la care se adaugă diferenţele de sistem politic, de apartenenţă/non-apartenenţă la diferitele structuri europene şi euroatlantice şi, nu mai puţin, de viaţă economică şi socială. Temă generală a gândirii etnologice moderne, relaţia identitate-alteritate devine focală în spaţiul de la Istanbul la Chişinău şi de la Tirana la Ljubljana, iar la elucidarea acesteia trebuie să contribuie, în egală măsură, cei care privesc fenomenul dinlăuntru ca şi cei care îl privesc din afară. Pentru că, s-a observat, zona noastră a fost (şi, poate, încă mai este) privită ca un *teren etnologic*, diferit, prin ruralism şi tradiţionalitate, de societăţile europene *moderne* (adică vestice), ceea ce a făcut ca însăşi cercetarea să rămână captivă vechiului mod de gândire, orientat spre trecut, spre conservarea muzeală a unei civilizaţii de tip sătesc, aflată într-o anacronică nemişcare, ceea ce, desigur, nu se

susţine *de facto*. Este datoria etnologilor sud-est europeni - opina Sophie Chevalier (Franţa) în intervenţia sa la reuniunea de la Bucureşti - să înceapă orice încercare de a înţelege societăţile *balcanice* cu analiza critică a felului în care ele au fost prezentate de către vestici, sub presiunea modelului propriilor lor culturi şi societăţi, ca şi de către autohtoni, sub presiunea ideologiilor constrângătoare, mai vechi şi mai noi. Punct de vedere care se întâlneşte până la suprapunere cu acela al lui Marianne Mesnil (Belgia) şi Assia Popova (Franţa); luând în discuţie religiile din această zonă, nu ca apartenenţă confesională, ci ca „relaţie cu lumea", ca o „cultură", deci, autoarele identifică două atitudini posibile ale occidentalului faţă de aceasta: fie o totală „ignoranţă", fie o intenţie de a instaura o „Europă Mare, conformă cu propriul său model."

Decurge de aici ideea necesităţii dialogului, atât între prezent şi trecut, cât şi între diferitele şcoli etnologice naţionale actuale. Din acest punct de vedere, rapoartele despre coordonatele antropologiei culturale din România, din Macedonia şi Croaţia, publicate în primul număr din „Ethnologia Balkanica" sunt relevante, informând şi ridicând, în acelaşi timp, probleme de studiu şi de meditaţie. Reţinem, de pildă, din excursul lui Gheorghiţă Geană despre antropologia culturală în România constatarea că, în acest domeniu, ca şi în altele conexe, la noi, instituţionalizarea a premers specializarea. Din raportul despre *Dezvoltarea etnologiei şi folclorului în Macedonia* de Galaba Palikruseva relevante sunt chestiunile de ordin teoretic ridicate, precum, de exemplu, utilizarea cercetărilor de cultură populară în scopuri ideologice, sau afilierea disciplinelor etnologice la diferite facultăţi (filosofie, ştiinţe naturale şi matematică). Din articolul semnat de Tea Skokic (Zagreb), *Activitatea etnologică în Croaţia 1990-1995,* menţionez prezentarea unei cercetări pe drept cuvânt incitantă, realizată de Lydia Sklevicky, cu privire la statutul profesional al etnologului în Croaţia anilor '90; se vorbeşte, aici, despre o „criză de identitate ştiinţifică şi a disciplinei ca atare", despre „lipsa de recunoaştere publică" a profesiei, de care „se fac vinovaţi etnologii înşişi", situaţie pe care o regăsim, în mare, şi la noi. Reflecţia etnologilor asupra propriei lor discipline ţine de o atitudine modernă, chiar postmodernă, iar cele două direcţii de cercetare (*Identitate şi origini* şi *Etnologia războiului*) arată clar ancorarea studiilor etnologice din Croaţia în prezentul cel mai apropiat.

De fapt, această orientare către actualitate domină o parte a cercetării etnologice balcanice, îndatorată mult sociologiei, chiar celei româneşti iniţiată şi pusă în practică de „monografiştii" din Şcoala Gusti, prin vechile, dar atât de consistentele lor cercetări concrete de teren. Astfel, Christian Giordano (Friburg) şi Dobrinka Kostova (Sofia) se ocupă de o realitate socioculturală extrem de actuală - *Reformă agrară fără ţărani, în Bulgaria*, iar Clarissa de Waal (Cambridge) analizează economia la pământ (*ground level economics*) în Albania postcomunistă. Încă mai adânc ancorate în actualitate sunt unele studii din vol. II/1998, precum cel al lui Nikola F. Pavkivic (Belgrad) despre *Ideologia iugoslavismului în etnologia sârbă din prima jumătate a secolului al XX-lea* sau al lui Karl Kaser (Graz) despre „balcanizarea Balcanilor" în scrierile etnografilor Jovan Cvijic şi Dinko Tomasic. O temă la fel de actuală, chiar dacă priveşte spre un trecut ceva mai îndepărtat, tratează Klaus Roth (München) în studiul *Folclor şi naţionalism: exemplul german şi implicaţiile lui în Balcani*. Nu e greu de observat, de fapt, că în acest proces de constituire a unei etnologii balcanice/a Balcanilor/a sud-estului Europei, privirea din interior se întâlneşte cu privirea din afară, iar trecutul este luat ca martor sau sursă pentru înţelegerea prezentului. După cum la fel de evidentă este intenţia de a folosi cercetarea etnologică pentru a stabili noi punţi de legătură între popoarele zonei şi între culturile lor, atât de diverse şi totuşi apropiate. Nu e întâmplător de loc faptul că primul număr din „Ethnologia Balkanica" a avut ca nucleu tematic Dunărea - „o punte de schimburi culturale reciproce", bătrânul Danubiu fiind privit în dubla lui calitate, aceea de a ţărmuri şi aceea de a-i apropia pe riverani. Bombardarea podurilor din Serbia, poluarea şi traficul de carburanţi peste Dunăre sunt deja subiecte fierbinţi ale etnologiei (nedorite) a războiului. Şi cum, printr-o alchimie secretă, la români, orice subiect se transformă subit, dacă nu în poezie măcar în vers şi cântec, închei cu un fragment de cronică rimată despre un fenomen la ordinea zilei, reprodus într-un reportaj despre „micul trafic" cu carburanţi de pe la Moldova-Nouă: „Ţine, Doamne, Dunărea,/Ca s-ajung în Serbia,/Să trec benzina pe-o barcă,/Să câştig şi eu o marcă...". Etnologia balcanică îşi lărgeşte, cum se vede, zi de zi, domeniul...

(„Adevărul literar şi artistic", nr. 469, 25 mai 1999, p. 11)

Națiune și sex

Pentru a preveni orice confuzie sau gând necuvenit, trebuie făcută, de la început, precizarea că „sex" nu se referă aici la organul sau la actul reproducerii, procreației, ci are înțelesul de „gen", ca apartenență de sex, conform datelor naturale (masculin-feminin), a celor care desfășoară, în plan social, anumite activități. Distincția bărbat-femeie, raporturile dintre aceștia în interiorul grupurilor, ponderea fiecărui sex/gen în cadrul grupului uman dat, repartiția drepturilor și obligațiilor grupurilor de femei și de bărbați în diferite unități socioumane sunt nu doar teme ale reflecției antropologice sau sociologice, ci realități concrete, de care trebuie să se țină seama în interpretarea fenomenului larg cultural.

Începând cu începuturile, cu miturile cosmogonice și antropogonice primitive, trecând prin miturile etnogenezei și ajungând până la miturile constituirii națiunilor moderne, culturile diferitelor grupuri, popoare, etnii sau națiuni au căutat o explicație a începutului și au imaginat aceasta ca o *facere*, ca o *creație*, ca o *zămislire*, nu o dată chiar ca o *procreație*. În funcție de tipul de societate și de cultură, masculin sau feminin orientată, rolul creator major a fost acordat fie bărbaților, fie femeilor, fie ambelor sexe. Reintrate în vremea din urmă în atenția istoricilor mentalităților și a etnologilor, miturile constituirii națiunilor moderne, în general, ale națiunilor europene, în special, și ale celor din sud-estul Europei în particular, scrutate, acestea din urmă, din afară, cu acea privire depărtată (*le regard eloigné*), specifică mai degrabă antropologiei/etnologiei clasice decât celei actuale, adepta unei priviri participative (*le regard partagé*) sunt supuse unui constant proces de regândire, de reinterpretare cu efecte care merg de la descoperirea sau învestirea lor cu sensuri noi până la totala negare, desființare, demolare. Miturile creării națiunilor moderne nu puteau să scape atenției noilor exegeți, mai ales după ce acestea au trecut peste unul sau mai multe cicluri istorice, situația din sud-estul Europei fiind cea mai generoasă în fapte și în sugestii interpretative. Pe terenul gândirii postmoderne și-au făcut loc o serie de noi

orientări - noua istorie, deconstrucţia, feminismul etc. Aplicată cvasimecanic şi „pe felii" scoase din contextul lor istoric şi de viaţă, perspectiva feministă se arată rodnică în încercarea de îndepărtare de vechile canoane, clişee, chiar prejudecăţi cu care au fost măsurate miturile şi construcţiile literare ale construirii naţiunilor moderne din această parte a lumii.

Mă gândesc, ca atare, la două studii despre tema „jertfa zidirii" din balada *Meşterul Manole*, studii venite din spaţiul nord-american şi datorate unui folclorist de talie mondială - este vorba despre profesorul Alan Dundes, unul dintre cei mai reputaţi specialişti în folclor din întreaga lume, o personalitate a vieţii ştiinţifice din acest domeniu. Cel două studii ale sale au apărut, primul, în volumul *Folklore Matters* (Probleme de folclor) [The University of Tennessee Press/Knoxville, 1989, p. 151-168] sub titlul *The Building of Skadar: The Measure of Meaning of a Ballad of the Balkans* (Zidirea cetăţii Skadar: Măsura înţelesului unei balade din Balcani), al doilea în „Journal of American Folklore" [108, 1995, nr. 427, p. 38-53], sub titlul *How Indic Parallels to the Ballad of the «Walled-Up Wife» Reveal the Pitfall of Parochial Nationalistic Folkloristics* (Cum scot în evidenţă variantele indiene ale baladei despre „Nevasta zidită" capcanele naţionalismului parohial în folcloristică).

Două sunt, în mare, propunerile formulate de Alan Dundes cu privire la interpretarea baladei balcanice: a) renunţarea la a căuta presupusele origini ale acesteia la un popor sau altul din zona respectivă, semn al unui „naţionalism local în folcloristică" (*parochial nationalistic folkloristics*), când de fapt tema este universală, un argument în acest sens constituindu-l aşa-zisele „variante indiene" ale temei, dublate de versiunile ei ţigăneşti, şi b) abordarea baladei din perspectiva situaţiei femeii în societăţile balcanice dominant masculine.

Interesantă, dar fără a fi întru totul originală, este abordarea baladei despre „jertfa zidirii" din perspectivă feministă sau feminină, variantele balcanice fiind văzute ca „metafore ale vieţii de familie" în toate societăţile în care se cântă balada. Se încearcă să se dea, astfel, un răspuns întrebării de ce trebuie să fie sacrificată, la temelia noii construcţii, o femeie? Această alegere ar arăta, susţine profesorul american, poziţia subalternă a femeii în societăţile balcanice, în care rolul ei este să stea deoparte, protejată de lumea din afară şi concentrându-se asupra hrănirii copiilor ei, de preferinţă

băieţi! De reţinut ar fi faptul că şi alte texte folclorice au suferit, în raport cu anumite condiţii socioculturale, o modificare de sens, mai ales atunci când textul, povestea, a fost spusă (sau scrisă) de un bărbat. Alan Dundes însuşi demonstrează, într-un studiu mai vechi, că tragedia shakespeareiană *Regele Lear* a fost la origine o poveste populară feminin orientată, respusă de Shakespeare din punctul de vedere al tatălui, după cum celebrul basm despre *Scufiţa Roşie* a fost rescris de Charles Perrault şi de Fraţii Grimm în aşa fel încât să „satisfacă cerinţele unei ideologii masculine", aducând în sprijin existenţa unei poveşti orale originale în care eroina-victimă se salvează singură, prin înţelepciunea ei.

Nu este locul aici să intrăm în detalii, dar cel puţin în parte Dundes are dreptate când observă insistenţa şi vigoarea excesivă cu care a fost dezbătută, un secol şi jumătate, problema genezei şi difuziunii baladei în sud-estul Europei [(„For more than a century, there has been a brisk many-sided debate among Balkans folklorists as to which country had the right to claim «credit» for originating the walled-up wife ballad", „J.A.F." 108, 1995 nr. 108, p. 41)] şi când comentează teoria altminteri eminentului folclorist maghiar L. Vargyas cu privire la originea maghiară (sau bulgară) a baladei, opusă tezei lui L. Şăineanu cu privire la preeminenţa versiunilor sârbă şi românească. Dundes consideră că a susţine superioritatea unei versiuni naţionale în raport cu alta, pe motivul că una este mai „frumoasă" sau mai „realizată din punct de vedere estetic" decât aceea a altei naţiuni reprezintă o „culme a subiectivităţii etnocentrice" [(„Of course, it is the height of ethnocentric subjectivity to claim that one national version of a cross-culturall distributed folksong is more «beautiful» or «aesthetically pleasing» than that of another nation", *Idem,* p. 45)]. Opunând acestei viziuni „parohial naţionaliste" punctul de vedere al interferenţelor culturale (*cross-cultural interpretation*), Alan Dundes deschide o poartă deja deschisă sau măcar întredeschisă (dacă avem în vedere studiile lui Mircea Eliade şi Ion Taloş cu privire la universalitatea motivului /temei/credinţelor/practicilor rituale/legendelor despre jertfa zidirii), iar argumentele sale din zona literarului (versiunile indiene şi ţigăneşti) nu sunt foarte convingătoare.

Nu este neapărat nevoie să subscriem integral opiniilor exprimate de folcloristul american. Aş sublinia, însă, valoarea teoretică a demersului său, deschiderea către interpretări multiple

ale unuia şi aceluiaşi text, mai ales când acesta aparţine fondului comun umanităţii. „Folcloriştii - scrie Dundes - trebuie să se obişnuiască să accepte existenţa unor interpretări multiple aşa cum au învăţat să accepte existenţa unor versiuni multiple ale textului". Această lecţie a magistrului american a fost bine asimilată de mai tânăra sa compatrioată, Margaret Hiebert Beissinger, autoare a unor studii de referinţă despre structurile compoziţionale ale cântecului epic românesc, precum: *Stilul compoziţional oral în poezia narativă tradiţională română: cântecele lui Constantin Staicu,* pe baza căreia a obţinut titlul de doctor (Ph. D.) la Universitatea Harvard, în 1984, şi *Arta lăutarului. Tradiţia epică românească*, 1991. Cercetătoarea americană semnează un destul de consistent articol despre *Folclorul şi literatura balcanică* într-o foarte recentă *Encyclopedia of Folklore and Literature* editată de Mary Ellen Brown, de la Indiana University, şi de Bruce A. Rosenberg, de la Brown University, apărută în 1998. În limitele impuse de un articol de dicţionar, sunt reţinute aspecte semnificative privind rolul central pe care l-a jucat folclorul în constituirea şi dezvoltarea literaturilor naţionale în Balcani, amintindu-i, pentru spaţiul cultural românesc, pe A. Pann şi pe V. Alecsandri, pe M. Eminescu şi pe G. Coşbuc, dintre poeţi, pe Ion Creangă, Ioan Slavici şi Liviu Rebreanu, dintre prozatori.

Într-un splendid volum *Epic Tradition in the Contemporary World. The Poetics of Community*, University of California Press, 1999, la care este şi co-editoare, împreună cu Jane Tylus şi Susanne Wafford, Margaret Beissinger publică studiul *Epic, gen şi naţionalism: dezvoltarea literaturii balcanice în secolul al XIX-lea.* Sunt tratate aici, în aproape 20 de pagini, punctele de vedere expuse pe scurt în articolul de dicţionar menţionat mai înainte. Partea de noutate a studiului priveşte observaţia cu privire la prezenţa, sau mai exact absenţa personajelor sau eroilor de sex feminin în literatura populară şi cultă a popoarelor din Balcani. Cauza s-ar afla, crede autoarea, apropiindu-se prin aceasta, cum am anticipat, la un moment dat, de studiul lui Alan Dundes despre *Meşterul Manole*, în rolul jucat de cântecul epic eroic, de balada vitejească din această parte a lumii în procesul de edificare a conştiinţei naţionale, de unde caracterul dominant masculin al mesajului transmis de poemele epice populare, ca şi de scrierile literare inspirate de acestea. Exemplul ales din literatura română este acela al poemului lui Vasile Alecsandri, *Dumbrava Roşie*, în care, într-adevăr, „rolul femeilor

este neglijabil", ceea ce s-ar explica, susține Margaret Hiebert Beissinger, prin faptul că „poemul epic reprezenta o temă care trebuia să aibă ecou printre *bărbații* care formau elita societății românești din secolul al XIX-lea", aducând în sprijin, părerile altor analiști, precum Katherine Verdery care subliniază că „Imaginea națiunii colective române a fost reprodusă, adică «născută» fără intervenția femeilor".

Nu punem în chestiune exactitatea sau adevărul științific al acestei interpretări; subliniem doar că, privit cumva din afară, fenomenul cultural autohton capătă noi valori și semnificații, se îmbogățește și se universalizează, ceea ce ne ajută chiar pe noi să ne înțelegem mai bine propria cultură, dar și pe aceea a vecinilor sau a străinilor de oriunde ar fi ei.

(„Adevărul literar și artistic", anul IX, nr. 513, 11 aprilie 2000, p. 6)

Varietăți antropologice (I)

S-a zis, și poate pe bună dreptate, că noțiunile de largă circulație tind spre indefinibil, sustrăgându-se, deci, operației de definire de tip dicționar. Este situația în care se află și termenul *antropologie*, utilizat atât în discursul științific specializat, cât și în comunicarea curentă, în care uneori își are locul și rostul, alteori nu. Cert este că un instrument de lucru altminteri generos în informații în chiar domeniul respectiv cum este *Dicționar de etnologie și antropologie*. Editori Pierre Bonte și Michel Izard (Paris, 1991; trad. românească, Polirom, 1999) nu tratează cei doi termeni din titlul său ca articole de dicționar, dar dedică intrări speciale mai multor antropologii (biologică, cognitivă, economică, interpretativă, juridică, politică) și mai multor etnologii (colonială, nord-africană, europeană etc.). Când, totuși, unele dicționare își asumă riscul de a da o definiție, proporțional cu intenția de a fi cât mai exactă și mai completă, aceasta sfârșește prin avea o configurație stufoasă și prolixă:

„A. știință complexă, cumulativă, integrativă și de sinteză a cunoștințelor multilaterale despre om în evoluția lui filogenetică de la humanide la humanoide, de la primele făpturi umane nediferențiate rasial până la marea varietate a raselor umane, de la procesul antropogenezei până la marea diversitate a proceselor etnogenezei, de la complexitatea lui biologică, socială și psihologică până la activitatea lui creatoare" (Romulus Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, Editura Albatros, 1979). Sigur, lexicograful a vrut să cuprindă, în spațiul restrâns al unei definiții de dicționar, întreaga complexitate a unei discipline științifice al cărei obiect de studiu, omul în integralitatea lui, este, el însuși, greu prins într-o formulă concisă, lapidară. Ar fi nedrept, pe de altă parte, să nu admitem că definiția de mai sus încorporează noțiunile-cheie pentru conceptul larg de antropologie: „știință... a cunoștințelor... despre om", „traducere", în fapt, a componentelor grecești ale cuvântului însuși: „anthropos" + „logos".

Ține de domeniul evidenței faptul că omul trebuie să-și fi pus, chiar de la începutul existenței sale ca om („trestia gânditoare") întrebări asupra lui însuși, asupra originii, genezei, vieții, morții, asupra raporturilor sale cu semenii și cu cosmosul, și și-a dat răspunsuri concretizate în credințe, practici rituale și ceremonii, reguli de comportament, mituri, legende, povestiri și poeme, care vor constitui, toate, mai târziu, obiectul de studiu al antropologiei. Pentru că trebuie făcută o disociere clară între gândirea mitologică, artistică, teologică, filosofică a omului, manifestată pe întinsul existenței sale ca om, și gândirea științifică a omului cu privire la el însuși, ca „animal cultural", ca umanitate creatoare în plan material și spiritual. Capacitatea omului nu numai de a se gândi pe sine însuși, căci aceasta au făcut filosofii din Antichitate încoace, ci de a gândi asupra lui în calitate de creator de cultură, luat, deci, el, omul, nu numai ca „subiect al cunoașterii", ci și ca „obiect al științei". La această schimbare de paradigmă se referă afirmația, la prima vedere șocantă, aparținând lui Michel Foucault după care „Omul nu exista înainte de secolul al XVIII-lea. (...) El este o creatură recentă pe care demiurgul cunoașterii l-a fabricat cu mâinile sale, acum (era în 1966 - n.n. - N.C.) mai puțin de două sute de ani. (...) Omul este o invenție pe care arheologia gândirii noastre o arată de dată recentă".

„Inventarea" antropologiei este pusă în relație cu mersul științelor pozitive, cu extinderea câmpului observației către alte

„umanități", grupuri umane diferite de ale noastre, ale europenilor, odată cu marile descoperiri geografice care îl pun pe „homo europeus" în contact cu „sălbaticii", „primitivii" din Africa, cele două Americi, Australia, Polinezia etc., ale căror culturi, mod de viață, tradiții sunt gândite prin raportarea la ale noastre, europenii sau nord-americanii de origine europeană. Concepută ca o știință a *alterității*, antropologia „clasică" își construiește obiectul cunoașterii pe principiul *diferenței*, cantonându-se în sfera societăților așa-zis primitive, aflate geograficește *departe* de cele în care trăiau cercetătorii și *diferite*, din punctul de vedere al dezvoltării tehnologice și organizării sociale (simple, non-literate, legături de rudenie strânse, unelte rudimentare etc.) de cele europene. Lăsând deoparte faptul că, încă în zilele noastre, mai putem avea surpriza „descoperirii" unor grupuri umane rămase pe o treaptă de dezvoltare comparabilă cu aceea a societăților primitive, preistorice sau „fără istorie", îngrijorarea că dispariția acestora în procesul rapid și nemilos al „civilizării" ar duce la „moartea antropologiei" a condus la o reconfigurare a domeniului, prin atragerea în spațiul acestuia a „sălbaticului de lângă noi", a țăranului, a ruralului, în primul rând (Cf. Francois Laplantine, *Clefs pour l'anthropologie*, Seghers, 1987).

Dar chiar și atunci când se ocupau cu precădere, dacă nu exclusiv de „primitivi", antropologi de marcă subliniau importanța impactului pe care studiile lor pot să-l aibă/trebuie să-l aibă/îl au în înțelegerea propriei lor/noastre culturi. „Antropologia - scria Franz Boas în 1928 - este adesea considerată a fi o colecție de curiozități, relatând despre aparențele particulare ale oamenilor exotici și descriind obiceiurile și credințele lor stranii. Ea este considerată ca o diversiune amuzantă, în aparență fără niciun impact asupra modului de viață al comunităților civilizate". Considerând această opinie greșită, antropologul american de origine germană își propunea să demonstreze în studiile sale că „principiile antropologiei iluminează procesele sociale ale timpului nostru și pot să ne arate nouă, dacă suntem gata să le ascultăm, ce să facem și ce să evităm". Peste câtva timp, Ruth Benedict arăta că în discuția cu privire la formele și procesele culturale, culturile primitive sunt „sursa către care trebuie să ne îndreptăm. Ele sunt laboratorul în care noi putem studia diversitatea instituțiilor umane. (...) Ele ne pun la îndemână informațiile necesare privitoare la marile posibile variații în aranjamentele umane, și o examinare critică a lor este

esenţială pentru înţelegerea proceselor culturale. Acesta este unicul laborator de forme sociale pe care îl avem sau ar trebui să-l avem”.

Trecerea de la antropologia clasică, aşezată sub semnul *totalităţii* (perspectiva holistă) la diversele antropologii contemporane (începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea) s-a produs, o dată, prin reconfigurarea domeniului şi, convergent, printr-o nouă situare epistemologică. S-a trecut de la studiul societăţilor (şi culturilor) extra-europene la studiul propriilor noastre societăţi, „întoarcerea acasă” (*anthropology at home*) însemnând şi o reconsiderare a obiectului de studiu, şi o modificare a opticii de abordare a acestuia, înlocuindu-se „privirea depărtată” (*le regard eloigné*) cu „privirea participativă” (*le regard partagé*), perspectivei „etice” luându-i locul cea „emică”.

(„Adevărul literar şi artistic”, nr. 646, 10 decembrie 2002, p. 7)

Varietăţi antropologice (II)

Se poate zice, împreună cu alţi observatori ai fenomenului, că antropologiile actuale basculează între irepresibila tentaţie a totalităţii şi irezistibila atracţie a realului, a concretului, a localului, a temporalului, a particularului. Aşa se face că în ultimii ani au apărut, în spaţiul cultural românesc, o serie de „antropologii” cu caracter general, cursuri sau manuale universitare, introduceri în materie, compendii şi compilaţii utile scopului propus, în lipsa altora mai bune, şi un număr de „antropologii” speciale dintre care îmi sunt cunoscute cele ale lui Enikö Magyari-Vincze, *Antropologia politicii identitare naţionaliste*. Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1997; Vintilă Mihăilescu, *Fascinaţia diferenţei. Anii de ucenicie ai unui antropolog*, Editura Paideia, 1999; Lucia Ofrim, *Ce mi-e drag nu mi-e urât. O antropologie a emoţiei*, Editura Paideia, 2002; Nicolae Panea, *Antropologie a tradiţiilor. Tradiţia populară şi mecanismele de reglare a*

mentalității. Editura Omniascop, Craiova, 1995 și *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*. Editura Cartea Românească, 2001. Vor fi fiind, desigur, și altele de care nu am eu știință.

Pregătită ca teză de doctorat sub îndrumarea regretatului profesor Mihai Pop, cartea Luciei Ofrim, *Ce mi-e drag nu mi-e urât*, beneficiază de un dens „Cuvânt înainte" semnat de acad. Constantin Bălăceanu-Stolnici care surprinde nota de noutate a lucrării în cercetarea științifică românească. Considerând „urâtul" drept „o categorie existențială", autoarea optează pentru tratarea acestuia din perspectiva antropologiei emoțiilor.

Orientare de dată relativ recentă în studiile despre om, antropologia emoțiilor, se subsumează antropologiei cognitive, ale cărei principii sunt prezentate rezumativ în câteva pagini. Capitolul 2, „Cultură și emoție", reprezintă o adevărată introducere sintetică în această nouă ramură a științelor despre om, *antropologia emoției*, ale cărei începuturi nu sunt mai vechi de câteva decenii, fiind puse în legătură cu lucrarea cercetătoarei Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press, 1980, chiar dacă rădăcinile ei se pot găsi în scrieri ale sociologului Emile Durkheim sau ale antropologilor din școala „culture and personality" ilustrată de Ruth Benedict și Margaret Mead. Bazându-se pe o bibliografie bogată, în cea mai mare parte necunoscută la noi, Lucia Ofrim introduce în câmpul cunoașterii noțiuni și concepte noi, pe care le preia din literatura de specialitate cea mai recentă, integrându-le în propriul său sistem de gândire. Sunt de reținut observațiile cu privire la calitatea „preeminent culturală" a experienței emoționale, la faptul că „emoțiile sunt forme de acțiune simbolică cu multiple articulații", la tratarea emoțiilor ca fiind „un complex de idei determinate cultural despre natura sinelui și interacțiunea socială" (Cf. Catherine A. Lutz, *Unnatural Emotions*, 1988), la disocierea natură-cultură și la plasarea emoțiilor sub semnul culturalului și socialului, emoțiile fiind văzute ca „entități construite social" etc. Pasul următor, prin care autoarea se apropie decisiv de tratarea propriu-zisă a temei sale, pune în relație „emoția și limbajul", pornindu-se de la ideea că „acele cuvinte care desemnează emoții sunt indici ai unor premise culturale desemnând scenarii pentru interacțiunea socială, ele conțin un sistem de semnificații... atașate practicilor sociale". Ultima parte a cărții are un caracter aplicativ, urmărind diferitele semnificații ale

urâtului în contexte rituale şi în contexte nerituale ale folclorului românesc. Din investigarea migăloasă a practicilor magice şi a poeziei descântecelor, a riturilor şi textelor poetice de la naştere, căsătorie şi înmormântare, pe de o parte, a cântecului liric, în care urâtul a dezvoltat o categorie tematică bine circumscrisă, a cântecului epic, a basmului, legendei şi snoavei, pe de altă parte, rezultă o multitudine de reprezentări ale urâtului, atât în calitatea lui de categorie existenţială, cât şi în aceea de categorie estetică.

Este limpede că selectarea unui anume domeniu/obiect de studiu atrage după sine, cu necesitate, o anume opţiune epistemologică. „Urâtului" ca stare i se potriveşte, am văzut, interpretarea din perspectiva unei antropologii speciale, antropologia emoţiilor. Fenomen cu un impact din ce în ce mai puternic în viaţa societăţilor contemporane, sportului nu-i lipseşte dimensiunea emoţională, chiar dacă aici este vorba de „emoţii colective" a căror gestionare nu este dintre cele mai simple. Încercând, ca atare, o „antropologie a palestrei", Nicolae Panea (*Zeii de asfalt*, 2001) alege perspectiva socioculturală: „Sportul - scrie universitarul craiovean sprijinindu-se pe studiul lui Fabio Mugnaini şi Pietro Clemente, *Il corpo dell'atleta tra gara e festa* (1999) - este doar vârful colorat şi pasional al unui iceberg a cărui faţă nevăzută ascunde o nouă concepţie despre timp a individului social, un nou ritm de viaţă, realităţi economice şi proiecţii simbolice noi, relaţii economice şi politice inedite, cu alte cuvinte o nouă şi enormă piaţă de practici sociale". Investigarea în paralel a sportului tradiţional românesc - oina - şi a „sportului-rege" al timpurilor moderne oferă numeroase subiecte de reflecţie, pentru etnologi şi pentru oamenii de sport, în egală măsură. Recentul „scandal" al tinerelor gimnaste româncе care au pozat pentru reviste de adulţi ar merita o dezbatere din perspectiva antropologiei sportului, a corpului uman ca parte a culturii.

Ar fi de observat că toţi autorii acestor „antropologii" sunt universitari, majoritatea tineri şi foarte tineri, cu stagii de pregătire în Occident, cu acces la informaţia de ultimă oră în domeniu, dezinhibaţi şi deprovincializaţi, capabili să intre într-un dialog fertil cu specialiştii vest-europeni şi americani. Din păcate, în ţară, condiţiile unui asemenea dialog, sunt precare. Dar nu este exclus ca, prin însăşi existenţa acestor preocupări şi realizări notabile, să apară şi posibilitatea unui dialog real, în sânul „tinerei şi originalei" antropologii româneşti.

Câţiva paşi s-au făcut şi se fac în acest sens. Există un institut academic specializat şi sectoare de antropologie la institutele de etnografie şi folclor, există chiar o Societate de Antropologie Culturală Românească (S.A.C.R.), cursuri, catedre, secţii, masterate de antropologie culturală şi socială în învăţământul superior, edituri în ale căror planuri oferta de carte de antropologie este deosebit de generoasă, publicaţii cu deschidere către acest tip de cercetare. Mă gândesc, de pildă, la „Suflet Oltenesc" (serie nouă), identificată drept „revistă de etnologie şi antropologie culturală" şi în ale cărei numere apărute până acum se constată o constantă tendinţă de a promova *diferite antropologii*. Astfel, în nr. 3/2002, Nicolae Panea scrie despre *O antropologie a palestrei*, reluând, de fapt, un capitol din cartea sa *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*, 2001, amintită mai sus; Constantin Mihai propune o *Schiţă pentru o antropologie a imaginarului*, după ce în nr. 2/2002 formula nişte *Prolegomene la o antropologie creştină*, din „Anthropoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology", vol. I (1996) este tradus un amplu interviu cu René Girard despre antropologia generativă etc. La Bucureşti, în cadrul Fundaţiei „Societatea de Mâine" - Galeria de Artă „Avanpost" (director conf. univ. dr. Petre Anghel) funcţionează un cerc ştiinţific studenţesc de antropologie a religiilor. Tinerii cercetători clujeni Ileana Benga şi Bogdan Neagotă au publicat într-un elegant volum comunicările colocviului româno-italian *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni* (Presa Universitară Clujeană, 2002) în care semnează savanţi italieni de reputaţie mondială precum Alberto Maria Cirese şi Vittorio Lanternari, universitari şi cercetători români din Bucureşti (Mihai Alexandru Canciovici, Silvia Chiţimia, Nicoleta Coatu, Nicolae Constantinescu, Sabina Ispas, Laura Jiga, Alexandru Ofrim, Lucia Ofrim), din Cluj (Ileana Benga, Aurel Codoban, Bogdan Neagotă, Dumitru Pop), din Iaşi (Lucia Berdan, Lucia Cireş) şi din Köln (Ion Taloş), alături de colegii italieni Ignazio Emanuele Buttita, Francesco Faeta, Paolo Maria Guarrera, Elsa Guggino, Roberta Moretti, Sorina Romano, Gaetano Scollo, Elisabeta Silvestrini, Luisa Valmarin.

Sub acoperişul primitor al antropologiei se construieşte mult şi, sper eu, durabil.

(Idem, nr. 647, 17 decembrie 2002, p. 4)

Dosarul receptării

Ilie **Moise**, *O carte eveniment*, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, „Buletin informativ", anul XVI, nr. 12(199), decembrie 2008, p. 55-56:

„Subintitulată *Repere ale cercetării (1967-2007)*, cartea reface traseul științific al Profesorului Nicolae Constantinescu, începând cu debutul din 1967, în *Gazeta literară* (cu o prezentare a uneia dintre lucrările fundamentale ale momentului - *Viziunea lumii în poezia noastră populară* de Liviu Rusu) și încheind cu „Arta lutului", în care Profesorul N. C. ne recomandă una dintre lucrările de excepție apărute în ultima vreme, *Ceramica din Oltenia*, elaborată și tipărită de colega noastră Corina Mihăescu. [...] Avem de-a face, în cazul volumului *Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie*, cu un adevărat *compendiu de istorie a disciplinei, în cronici și recenzii"*.

Iordan **Datcu**, *Nicolae Constantinescu și cartea de etnologie*, „Litere". Revistă lunară de cultură a Societății Scriitorilor Târgovișteni, anul X, nr. 1(106), ianuarie 2009, p. 52-53:

„Înainte de orice comentariu însă, trebuie spus despre Nicolae Constantinescu, profesorul de la Catedra de teoria literaturii și folclor [titulatura exactă este „Teoria literaturii, Literatură comparată, Etnologie și folclor - n.r.] a Universității din București, că este unul dintre puținii care au îndreptățirea să emită opinii despre cartea de acest gen. [...] O parcurgere sistematică a cronicilor, recenziilor și a unor prefețe ale sale o facilitează volumul *Citite de mine...* , editat de CNCP (2008). [...] Spiritul său critic se manifestă încă de la debut, în «Gazeta literară» (1967, nr. 34)... [...] O notă aparte se cuvine ultimei secțiuni a cărții, «Tineri etnologi», în care critica de întâmpinare practicată de autorul cărții își face datoria aplicându-se asupra unor tinere speranțe la data apariției cronicilor, asupra unor «etnologi de școală nouă». [...] Le citește cărțile de debut și, când este cazul, și pe următoare[le], îi citește în volume colective, cum au fost *Etnologica* și *Symposia*, și remarcă la

ei noutatea perspectivelor, „aplicarea în perfectă cunoştinţă de cauză a unei noi episteme, proprie sau mai apropiată etnologiei şi antropologiei".

Aureliu **Goci**, *Creaţia populară - moduri de abordare. Nicolae Constantinescu, „Citite de mine... Folclor, Etnologie, Antropologie". Colecţia „Anotimpuri culturale", Bucureşti, 2008*, în „Sud". Revistă lunară de cultură editată de Fundaţia „Dimitrie Bolintineanu" Bolintin Vale-Giurgiu-Bucureşti, nr. 1-2(114-115), ianuarie-februarie 2009, p. 8:

„O carte surprinzătoare, cu o abordare nouă, quasi-eseistică a unor domenii culturale mai pretenţioase, aflate în interferenţă, precum folcloristica, etnologia şi antropologia semnează domnul Nicolae Constantinescu ...[...] La origine deci, eseurile de aici sunt articole de gazetă, publicistică specializată, dar în reducţia de informaţie şi în concentrarea de analiză şi interpretare pe care o impune spaţiul disponibil în pagina întotdeauna fierbinte a ziarului. [...] Evident, cartea aceasta de cronici şi recenzii, reproduse fidel, aşa cum au apărut în ziare şi reviste, reconstituind o călătorie prin universul cărţii româneşti de folclor/etnologie/antropologie este vie, şi oricum mai dinamică cu mult decât un curs universitar, dar şi mai fragmentată, mai puţin articulată decât o abordare sistematică".

Carmen **Nedelcu**, *O carte a cărţilor de folclor*, în „Cultura". Fundaţia Culturală Română, serie nouă, anul IV, nr. 15(219), joi 9 aprilie 2009, p. 28:

„Nicolae Constantinescu surprinde în articolele sale notele specifice ale fiecărui text analizat, oferind informaţii preţioase, pe care un cunoscător de folclor le poate aprecia şi folosi. Păstrează un ton neutru, obiectiv, cu fraze elegante, echilibrate, ce urmăresc elementele esenţiale, nu portretul celui care a scris o carte sau alta, respectând principiul lui Kogălniceanu, din 1840, «vom critica cartea, iar nu persoana». Remarcă, de pildă, prudenţa cu care Ovidiu Bârlea îşi formulează obiectivele, opiniile şi ipotezele în cele două volume de *Folclor românesc*, dar şi faptul că se aduce în discuţie prea mult material folcloristic, în detrimentul interpretării. În acelaşi timp, subliniază importanţa acestei lucrări în spaţiul cultural românesc. [...] Cartea *Citite de mine... Folclor, Etnologie,*

Antropologie. Repere ale cercetării (1967-2007) a profesorului Nicolae Constantinescu reprezintă o sinteză temeinic documentată despre un domeniu prea puțin cunoscut, o invitație la lectură, o provocare adresată nu doar iubitorilor de folclor, ci tuturor celor interesați de cultură. O carte despre alte cărți, care te smulge din cotidian, dar mai ales te îndeamnă să te apropii cu dragoste de folclor, antropologie și etnologie".

Niculina **Chiper**, Nicolae Constantinescu, *Citite de mine... Folclor, Etnologie, Antropologie. Repere ale cercetării (1967-2007)*, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, București, 2008, 333 p. (în curs de apariție)

„Volumul de față cuprinde o selecție de cronici și recenzii, apărute de la debutul din «Gazeta literară», în 1967, reproduse exact așa cum au văzut lumina tiparului, în ziare, reviste sau volume - de aici și unele repetiții, reluări, lăsate intenționat așa, pentru a avea în față, cât mai fidel, etapele traseului urmat. Se reface astfel, fragmentar, călătoria prin universul cărților românești de folclor, etnologie, antropologie pe durata a patru decenii", mărturisește profesorul Nicolae Constantinescu în cuvântul înainte (*Cititorul către cititori*) al culegerii recent apărute, intitulate, în spiritul cărților vechi, *Cade-se a ști...*). Este, de fapt, o prefață-dedicație, în care autorul arată că nevoia de a scrie despre cărțile citite a apărut ca «un dat firesc» impus de dorința de a le face cunoscute, dar și de a intra în dialog cu autorii. Prefața auctorială se înfățișează de aceea cititorilor prezumtivi în primul rând ca o promisiune.

Cartea se deschide cu un *Modest omagiu, la centenarul nașterii sale, Profesorului Mihai Pop (1907-2007), cel care îndemna, subtil și hâtru, la citirea cărților,* citarea vorbelor maestrului fiind semnificativă pentru prezenta publicație:

«- Ce mai scrieți, Domnule Profesor?

-Ce să mai scriu, dragă; eu abia am timp să citesc ce scrieți voi.»

Această citare introduce un sens, un simbol, înscriindu-l pe autorul prezentei culegeri într-o tradiție ilustră. Forța ilocuționară a acestui mic text ține de construirea unei reprezentări discursive. Iar rememorarea împrejurărilor în care Nicolae Constantinescu a

publicat prima recenzie în «Gazeta literară» adaugă o notă de melancolie mărturisirii.

Traseul didactic al autorului se suprapune cu cel de meşteşugit cronicar al disciplinei venerate. Volumul face parte din colecţia «Anotimpuri culturale» (îngrijită de Oana Gabriela Petrică) şi cuprinde recenzii, cronici, articole grupate în trei secţiuni. Prima, intitulată *Debut*, include două referiri la volume datorate unor nume importante, Liviu Rusu (*Viziunea lumii în poezia noastră populară*) şi Ovidiu Bârlea (*Poveştile lui Creangă*), iar modalitatea cum s-a produs acest debut ocupă primele două pagini din cuvântul înainte.

După 1990, când nu se mai publică doar studii de autor, sinteze, monografii, ori tipologii şi corpusuri, cronicarul s-a oprit, cu scop recuperator, asupra unor apariţii inedite, de la marile monografii despre sărbătorile şi obiceiurile tradiţionale (Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiţă-Voronca, Elena Sevastos, Artur Gorovei), despre mitologia populară românească (Tudor Pamfile, Marcel Olinescu, Ion Otescu, Traian Gherman ş.a.), până la autori interbelici, începând cu Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Ernest Bernea, Anton Golopenţia, şi continuând cu Ion I. Ionică, Ion Taloş, C. Eretescu, Sanda Golopenţia-Eretescu.

Toate cărţile prezentate în secţiunea a II-a constituie, aşa cum sugerează titlul *Fundamente*, exerciţii pentru aşezarea bazelor culturii sale de specialitate. Nicolae Constantinescu s-a oprit asupra unor autori importanţi ai domeniului (Al. Dima - *Arta populară şi relaţiile ei*, Dumitru Caracostea şi Ovidiu Bârlea - *Problemele tipologiei folclorice*, Mihai Pop şi Pavel Ruxăndoiu - *Folclor literar românesc*, Ovidiu Bârlea - *Folclorul românesc,* I-II, Ion Taloş - *Meşterul Manole*), asupra unor lucrări fundamentale (*Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc,* I-II, *Antologiile de folclor - selecţia ca exegeză,* I-II, *O remarcabilă recuperare* - Anton Golopenţia, *Românii de la est de Bug*, I-II), asupra unor texte de referinţă şi probleme esenţiale ale folcloristicii româneşti (*Mioriţa, Meşterul Manole, Basme populare din zilele noastre, A fost de unde n-a fost, Sub aripa cerului, Mostre din folclorul zilelor noastre* ş.a.).

În secţiunea a III-a a volumului, Nicolae Constantinescu se apropie, de la înălţimea maturităţii ştiinţifice, ca şef de şcoală, cu înţelegere şi prietenie, după cum mărturiseşte, asupra lucrărilor elaborate de tineri etnologi. Este un gest de colegialitate şi o încercare de a impune o schemă valorică: «Vreau să-i asigur pe toţi

cei despre ale căror cărți am scris că am făcut-o cu prietenie şi cu, mai ales, multă dragoste pentru disciplina noastră comună, cu cele trei fețe ale ei - folclor, etnologie, antropologie...». Amintim în acest sens articolul *Calendare și sărbători*, în care comentează studiul *Calendarele poporului român* (Editura Paideia, 2001, Colecția cărților de referință), scris de Antoaneta Olteanu, o carte de 740 de pagini în care autoarea, adunând o imensă informație etnologică, dă cititorului imaginea complexă a «lucrării omului românesc în relația sa cu timpul», realizând un amplu capitol din «visata enciclopedie a culturii populare româneşti».

Este semnificativ faptul că profesorul Nicolae Constantinescu îşi încheie cartea cu un articol intitulat *Arta lutului*. În structurarea prezentului volum, titlul poate fi considerat programatic. Dascălul vrea să modeleze prin această carte, vrea să înserieze contribuții pentru a da exemple pentru cariera tinerilor săi colaboratori.

Ne aflăm din acest punct de vedere în fața unei lucrări în care autorul nu doreşte să facă o simplă rememorare a propriei activități, ci să indice posibilii paşi dintr-o carieră ştiințifică de prestigiu, paşi din care cititorul atent și interesat poate contura *profilul unui folclorist, etnolog, antropolog format la o renumită școală, recunoscător antecesorilor și cordial față de cei care îi urmează.*

Index alfabetic

Sumar



Acest al II-lea volum al selecției de cronici, studii și articole vine în continuarea celui dintâi, apărut în Colecția „Anotimpuri culturale" nr. 5, 2008, editată de Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale.

Volumul I cuprinde reflecții ale autorului pe marginea celor mai importante contribuții teoretice în domeniul științelor etnologice, configurând relieful cercetării românești în aceste domenii din perioada 1967-2007.

Păstrând, în esență, structura primului volum - primit extrem de favorabil de lectori mai mult decât avizați -, selecția de față întregește panorama contribuțiilor științifice din domeniul etnologiei și așază o temelie solidă sintezei mult așteptate.

Pentru că aceia care își vor asuma, într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, dificila sarcină de a scrie o istorie a folcloristicii românești de la cota la care a lăsat-o Ovidiu Bârlea (1974) vor găsi în aceste notițe scrise „la cald" nu doar o bogată informație documentară, dar și pulsul viu al unei/unor discipline mature, aflate într-un permanent proces de înnoire și modernizare.



Colecția «Anotimpuri culturale»
Apariții editoriale:

1. Al.I. Amzulescu – *Miorița și alte studii și note de folclor românesc* (2001)
2. Narcisa Alexandra Știucă – *În pragul lumii albe* (2001)
3. Stelian Cârstean – *Creația populară românească. Bibliografie 1954-2002* (2003)
4. *** – *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren* (2004)
5. Nicolae Constantinescu – *Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie Repere ale cercetării (1967-2007)* (2008)



ISBN 978-973-0-11624-3